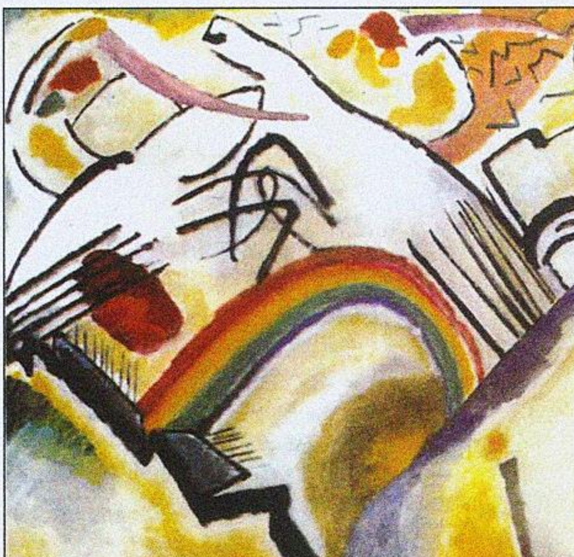
عبد اللّه العروي

مفهوم الحرية



المركز الثقافي العربي

مفهـوم الـحُـريَّــة

عبد الله العروي

المركز الثقافي العربي

عبد الله العروي

مفهوم الحريّة

الكتاب

مفهوم الحرية

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الخامسة، 2012

عدد الصفحات: 152

القياس: 21.5 x 14.5

الترقيم الدولي :

ISBN: 978-9953-68-290-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca _casa_bey@yahoo.com

تمهيد

إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصّل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء. لهذا السبب نحرص على البدء بوصف الواقع المجتمعي: آخذين المفاهيم أولاً كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي. وانطلاقاً من تلك الشعارات نتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة واضحة من جهة ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن. . . رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات إلى جانب تخلينا عن لعبة تصور واقع خيالي نعتبره مثلاً أعلى نقيس عليه الشعارات، لأننا نعتقد أن أيسر مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع[1].

هذه هي الطريق التي سنسلكها ونحن نعالج مسألة الحرية في المجتمع العربي المعاصر.

---

(1) بشرط أن نأخذ الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي، كرمز لما هو موجود ولما هو ناقص في المجتمع. إن الانطلاق من الشعارات يستلزم استيعاب المنطق الجدلي، وإلا أصبحت العملية تبريراً للواقع.

لعل كلمة حرية أكثر كلمات القاموس السياسي استعمالاً عند عرب اليوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، مثل استقلال وديمقراطية وتنمية، تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا نكاد نجدها إلا ملتصقة بها وموضحة لها.

يرفعُ الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها، والطفل إزاء أبيه، والأقلية في مقاومة الأغلبية، والأمة في مصارعة أعدائها. ويخفي الشعار أهدافاً متباينة أشد التباين: يفهم الفرد من الحرية الانفلات من العادات، والمرأة ترى فيها الاستقلال بإرثها وأجرتها، والعائلة القروية تحرير الأرض المملوكة من حقوق العشيرة، والطبقة التجارية التخفيف من الضرائب وإلغاء تقنين المعاملات، والأمة إنهاء عهد الفقر والجهل والمرض والبطالة.

يُطرح الشعار كمسلمة لا تحتاج إلى تبرير أو تأصيل، يقول الفرد: أنا حر ويعني أنه حر حيث يريد الحرية؛ يكفي التعبير عن إرادته ليكون حراً بالفعل، تقول الطبقة أو الجماعة أو الأمة: أنا حرة وتعني لا بد أن أكون حرة لأحقق أهدافي وأؤكد هويتي. لا محل في هذا المستوى للمطالبة بالتبرير. التبرير هو التقرير والتأكيد. إن الحرية هنا وسيلة لتحقيق هدف معين: تطور أمة، إثراء طبقة، ازدهار شخصية. يوجد إذن دافع للمطالبة بالحرية، وهذا الدافع هو المبرر للمطالبة[1].

---

(1) هذا أصل كثير من المفارقات، يظن البعض أن الوعي بضرورة الحرية دليل على وجود الحرية. في الواقع هو دليل على صحة شعار الحرية، لأن رفع شعار الحرية يُعين بالفعل على تحقيق أهداف معينة، وتصبح تلك الأهداف=

صحيح أن كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ إلى مبررات دينية، فلسفية، تاريخية، علمية. لكن من الخطأ أن نقبل تلك المبررات على ظاهرها. إنها تستعمل فقط لإثبات المطلب المتوخى من الحرية، أو بعبارة أخرى، لتحقيق الصورة التي تكتسبها الحرية في ذهن من يطالب بها. إذا سمعنا شخصاً يطالب بالحرية لا يجب أن نسأله: ما هي الحرية؟ بل: كيف تتصورها الآن؟ إذا قال: الحرية هي أن أفعل كذا وكذا، فذلك هو السبب الحقيقي، ذلك هو المبرر الفعلي لرفعه شعار الحرية.

بيد أن العرب المعاصرين لا يستعملون كلهم كلمة حرية بمعنى واحد. هناك جماعة متخصصة، يكونها الفلاسفة، تبحث في مفهوم الحرية وتطرح السؤال ما هي الحرية؟ لا تقول: ماذا تعني بالنسبة لهذا الفرد أو لهذه الطبقة، بل ما هي الحرية بالنسبة للإنسان كإنسان. يلتقي هنا الفلاسفة العرب المعاصرون بفلاسفة الماضي وفلاسفة اليوم. ويرون المشكل في إطار علاقة الذات باللاذات. يتصورون الذات عقلاً أو نفساً أو جوهراً أو مطلقاً، ثم يتصورون اللاذات مادة أو جسماً أو طبيعة أو مخلوقاً، فيتصورون الحرية قدرة أو استطاعة أو كسباً. قد يولدون الذات من اللاذات أو العكس، لكنهم يتفقون جميعاً في نظرتهم إلى الحرية كمفهوم مجرد يطبق على مثل معين. يعالجون المسألة بطرق مختلفة من تحليل لغوي إلى وصف وجودي إلى افتراض ما ورائي، ويستعملون

= عند تحقيقها أسباباً ومبررات للمطالبة بالحرية. لكن ليس في هذا أدنى دليل على ممارسة الحرية ولا حتى على إمكانية تلك الممارسة.

أساليب متباينة من صور شعرية إلى معقولات مجردة، لكنهم ينظرون دائماً إلى الحرية كمطلق.

إن البحث الفلسفي في الحرية تافه جداً لأنه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن بحال، على الحرية الواقعية، يحس القارىء العربي في الظروف القاسية الراهنة أن التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئاً. كل من ظن أنه رسخ قواعد الحرية في العالم الملموس بمجرد أنه تصورها وحددها يستحق بالفعل السخرية والاستهزاء. لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلاً لدراسة طرق الإبداع والتغيير يستحق بالعكس التقدير والتشجيع. إن التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثل الحرية. حينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث إن الكلمات تجسّد مجالات مفهومية تشير إلى تجارب، والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع.

يعيش الفرد الاجتماعي الحرية إما كتحرُّر وانعتاق وإما كخضوع وعبودية. تدور التجربة في إطار الأكثر والأقل، إطار الظهور والضمور. إذا تعلمت الكتابة والقراءة ازدادتا قدرتي على التعامل مع الغير، وإذا مرضت وعجزت عن أداء ثمن الدواء نقصت حريتي، إذا عاد في مقدوري أن أرشح نفسي لعضوية البرلمان بعد أن كان لي الحق في التصويت فقط ارتفع قدر مشاركتي في التنظيم السياسي، وإذا سحب مني حق المبادرة وعاد يطلب مني فقط أن أقول نعم أو لا أثناء استفتاءات متلاحقة انخفض مقدار حريتي السياسية. هكذا يعيش كل واحد منا تجربته اليومية. كل منا يعادل

الحرية بمجموع الحقوق المخولة له ويفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات.

إن الباحث في العلوم الإنسانية الموضوعية لا يفعل سوى اتباع وتطوير هذا الحدس البشري العام. يقيس المؤرخ مقادير تحرير الفرد من خلال تتابع أحقاب التاريخ الطبيعي والإنساني، ويقيس العالم الاجتماعي قدرة الفرد في مجتمع ما على التصرف في جسمه ومحيطه العائلي والسياسي.

الحرية إذاً شعار ومفهوم وتجربة، هذا التدرج هو الذي سنتبعه في الصفحات التالية، هل هو طبيعي؟ أليس العكس هو الصحيح؟ أليس الأنسب هو أن نبدأ بالتجربة ثم نرتقي منها إلى المفهوم وننهي التحليل بالشعار؟

يجب التمييز بين التجربة وبين التعبير عنها، لا يوجد إنسان يعيش تجربته بدون أدنى تعبير عنها. العالم المتجرد نفسه يعبر عن الموضوع بواسطة المؤشرات التي هي كلمات وأرقام ورموز. عندما نتأمل نجد أن كل شيء ـ في التجربة البشرية ـ ذهني وواقعي في آن. الكلمة عمل والمؤشر كلمة. يقول العالم إنه يصف الواقع بلا زيادة، هذا هو هدف العلم وكل العلماء متفقون عليه، لكن العالم قبل أن يصف يحدد رموزاً والرموز مسبقات لا يستغني عنها أحد. فلا فائدة من نفيها أو اللف حولها. الطريقة المعقولة العلمية الموضوعية هي البدء بالوعي بتلك المسبقات، أي بنقد الكلمات والمفاهيم التي هي وسيلة الوصف. يجب أن يسبق النقد الوصف لكي نعقل ما نصف وما نقول.

الفصل الأول

طوبى الحرية

في المجتمع الإسلامي التقليدي

علينا الانطلاق في بحثنا هذا من واقعة تاريخية محددة.

كان سفراء الدول الأوروبية يطالبون باستمرار، في أوائل القرن الماضي، رؤساء الإسلام بمطالب تدور جميعها حول كلمة حرية: حرية مدنية ودينية لفائدة الأقليات، حرية التعليم لفائدة الإرساليات، حرية التجارة والتنقل للتجار الأوروبيين. . . الخ. ونملك وثائق تثبت أن أولئك الزعماء، والفقهاء منهم بخاصة، لم يكونوا يدركون بالتدقيق ما يعنيه السفراء والقناصلة بالحرية. وإذا سئلوا ما هي هذه الحرية التي تطالبون بها؟ اكتفى الأوروبيون بالجواب: «هي سبب رقينا وتقدمنا وعظمتنا».

نكتفي بسرد وثيقتين في هذا الصدد.

يقول المؤرخ المغربي الشهير أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً. . . وأعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»[1]. من الواضح أن الناصري لا يجد في مفاهيم الفقه

(1) الناصري: **الاستقصاء**، الدار البيضاء، 1945، ج 9، ص 114 و115. كان سلطان المغرب محمد الرابع (1859 ـ 1873) قد أصدر مرسوماً، تحت تأثير الحكومة البريطانية وبعد أن زاره موسى مونتيفيور زعيم الجالية اليهودية =

الإسلامي، التي تعوَّد عليها طول حياته، مفهوماً يطابق ما يرمي إليه الأوروبيون. ونجد رد فعل مشابهاً عند المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف رغم أنه عبر مراراً عن مناهضته لحكم الباي المطلق. يقول: «لذلك قالت حكماء الإفرنج: الرأي حر» ثم يعلق: «ولا يخفى أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصلٌ»[1]. نفهم من التعليق أن المؤلف أوَّل الجملة: الرأي حر، على معنى: الرأي للرجل الحر.

يمكن أن نسوق أمثلة تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الأوروبي عند مؤلفين أكثر التصاقاً بالفكر الغربي مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي. ما يهمنا في هذا المجال ليس مدى دقة فهم وتعبير هذا المؤلف أو ذاك، بل كون المجتمع العربي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر، والمفهوم كان بديهياً إلى حد أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف. أما علماء وفقهاء الإسلام، فإنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة التي لم تعرف رواجاً إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الأوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية. أظن أن هذه نقطة يتفق عليها كل الباحثين من عرب

= الانجليزية، حاثًا فيه القضاة والولاة على التمسك بقواعد العدل في مباشرة القضايا التي يكون اليهود أطرافاً فيها، لكن يهود المغرب اعتبروا أن المرسوم قد سواهم في الامتيازات مع الأوروبيين. مما جعلهم يستعلون على المسلمين. فأدى ذلك إلى رد فعل عنيف وهذا ما يفسر ملاحظة الناصري.

(1) ابن أبي الضياف: **الإتحاف**، تونس، ج 1، ص 23.

وعجم. يبقى بالطبع مشكل التأويل، وتطرح إذن ثلاثة أسئلة مترابطة:

ـ هل كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أوروبية تستعير منها كل معانيها العصرية بدون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

ـ هل مفهوم الحرية مأخوذ من الثقافة الغربية، حيث لا وجود له في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية؟

ـ هل ممارسة الحرية منعدمة في المجتمع الإسلامي التقليدي، حيث لم نجد المفهوم في الثقافة ولا الكلمة بمعناها العصري المحدد في القاموس؟

هذه أسئلة لا نطرحها نحن، بل يطرحها المستشرقون لأنهم ينطلقون من منهج خاطىء، لكن، لكي نثبت خطأ المنهج بكيفية واضحة، نقبل جدلاً أن نطرح معهم الأسئلة ذاتها وأن نجاريهم في محاولتهم للإجابة عنها[1].

نبدأ بالفحص اللغوي ونلقي نظرة على القاموس.

تحمل مادة حرر أربعة معان متميزة:

---

(1) انظر مقال حرية في **الموسوعة الإسلامية**، تحرير فرانز روزنتهال وبرنار لويس، ج 3 ص 609 وما بعدها. قد يقال: من الخطأ مجاراة المستشرقين في طرح الأسئلة كما يطرحونها، لأن كيفية الطرح تجر إلى تبني النتائج. تبدو هذه الملاحظة وجيهة، لكنها خطيرة لأنها تؤدي إلى عدم طرح السؤال أصلاً، إذا قلنا: هل عرف الإسلام الحرية؟ فنحن أمام أمرين: إما نرفض السؤال من البداية وإما أننا نقبله ونظهر أنه لا يعني شيئاً. لا بد هنا من اتباع منطق المجادلة».

ـ الأول: معنى خلقي. هو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة، ويقال: ما هذا منك بحر أي بحسن.

ـ الثاني: معنى قانوني. وهو المستعمل في القرآن، مثلاً: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: الآية 92] ، أو ﴿نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية 35]، وفي كتب الفقه مثلاً: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (**رسالة** القيرواني).

ـ الثالث: معنى اجتماعي. وقد استعمله بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة.

ـ الرابع: معنى صوفي. نقرأ في **تعريفات** الجرجاني: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب»[1].

نستخرج من هذا العرض فائدتين. الأولى إن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي، حرية، فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حراً من الولادة وبين من كان عبداً ثم أعتق. في **اللسان**: «يقال حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق». والفائدة الثانية هي أن المعاني الأربعة

---

(1) نلاحظ أن تتابع هذه المعاني الأربعة يطابق التطور الحاصل في اللغات الأوروبية. لقد أوضح نيتشه في **أصول الأخلاق** أن المعنى الأول موجود في أوليات جميع اللغات الآرية كما أن القانون الروماني يستعمل المعنى الثاني والقانون الإقطاعي المعنى الثالث والفلسفة الحديثة (ديكارت، سبينوزا، كانط) المعنى الرابع.

تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فرداً آخر يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل. وهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبّران عن النشاط الإنساني: الفقه الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان، والأخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان...

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا التحليل، بل ماذا يمكن أن نستنتج من كل تحليل لغوي؟ إن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ ولذلك لا يمكن إنكار أهمية التحليل اللغوي. لكن يجب في نفس الوقت الانتباه إلى حدوده. يعتقد الكثيرون أننا نذهب طبيعياً من الكلمة إلى المفهوم. هل هذا صحيح؟ كيف نستطيع أن نحدد المجال اللغوي الذي يجب إن نحلله لو لم يكن عندنا مفهوم مسبق؟ من أشار علينا بفتح القاموس في مادة حرر لو لم نكن نعرف أن كلمة حرية هي التي تعبر عن المفهوم الذي هو موجود في ذهننا، وبالطبع المفهوم الموجود في ذهن المستشرقين هو المفهوم الليبرالي للحرية. هل يجب أن نتعجب إذن إذا لم نجد في القاموس ما تصورناه مسبقاً في ذهننا؟ لقد بحثنا في القاموس على مادة حرر فقط لأننا كنا نعلم أنها تقابل الكلمة الأوروبية التي تعبر عن مفهوم الحرية كما نتصوره مبدئياً، واستخلصنا من القاموس أن الكلمة العربية ضيقة بالنسبة للمفهوم الغربي. أولم نرتكب هنا خطأ منهجياً؟ أولم يكن التحليل اللغوي ناقصاً؟ أولم يكن من الواجب علينا، لكي لا نقع ضحية الدور، أن نتحقق من عدم وجود مفردات أخرى تشارك كلمة حرية مفهوم الحرية كما نتمثله حالياً؟! علينا أن ننتقل من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، بحثاً عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة

حرية في مفهومها الحالي[1].

لقد هدانا القاموس إلى ميدانين ثقافيين: الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية، يتعرض الفقه لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل. ويتضح للقارىء من أول وهلة أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة. لا تكتمل الإنسانية في الفرد إلا إذا شرف بالتكليف، أي إذا أصبح قادراً على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية. إن الطفل والمعتوه ومن شابههما يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون لأنهم غير مكلفين. حريتهم واسعة لكن إنسانيتهم ناقصة. والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضاً أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصاناً في العقل، أي في المروءة، ولذلك يخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة. نلاحظ في كل الأحوال ترابطاً بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة وهذا ما عبر عنه الناصري عندما قال إن الحرية عند الإفرنج تسقط حقوق الإنسانية رأساً معللاً حكمه هكذا: «أما إسقاطها لحقوق الإنسانية فإن الله تعالى لما خلق الإنسان كرّمه وشرّفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، وضابط

---

(1) وجب التنبيه هنا أننا لا نرمي من وراء هذا البحث في التاريخ عن حقيقة الحرية المعاشة. إننا نبحث عن رموز تشير إلى حرية كانت حقيقية ثم ضاعت وأصبحت ذكرى أو عن إشارات تدل على رغبة في التخلص من استبداد قائم. وهكذا لم نبرح ميدان التعبير وإن تركنا القاموس بالمعنى الضيق.

الحرية عندهم[1] لا يوجب مراعاة هذه الأمور بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عن الطبع وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك إن شاء، لأنه مالك أمر نفسه فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء واحد هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله فلا يجوز له أن يظلمه...».

إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق، ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين، والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين... توجد المرأة المسترقة في الدرجة السفلى ويوجد في الدرجة العليا الحاكم وهو بالضرورة ذكر حر بالغ عاقل. هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعاً وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلاً. فالحرية هي بالتعريف: الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل. الحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو **العدل** الذي يقوم عليه الكون.

نلتفت الآن إلى الأخلاق وعلم الكلام فنجد أن قضية الحرية تطرح من زاويتين:

(أولاً) زاوية علاقة العقل بالنفس أو الروح بالطبيعة ويصاغ السؤال هكذا: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ (ثانياً) زاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية

---

(1) أي عند الإفرنج.

ويصاغ السؤال هكذا: هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟ تتعدد الأجوبة على هذين السؤالين بتعدد المدارس والآراء، غير أن أغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطاً وسطاً عبرت عنه بكل وضوح المدرسة الأشعرية[1].

ماذا يقول الغزالي الأشعري؟ يجيب على السؤال الأول أن الحيوانات تقبل التغيير فكيف بالإنسان؟ يقسم الرجال الذين يتبعون غرائزهم ولا يلتفتون إلى نداء الدين إلى أربعة، الغفل، ثم الجاهل الضال وهو من يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على العمل الصالح، ثم الجاهل الضال الفاسق وهو من يعتقد أن الأخلاق القبيحة واجبة مستحسنة، ثم الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو من يرى الفضيلة في كثرة الشر. ويختم الغزالي كلامه قائلاً: «ليس الهدف هو محو الطبيعة رأساً وإنما الوصول إلى الوسط... بحيث يكون العقل هو الضابط»[2].

وعلى السؤال الثاني ومسألة علاقة الاختيار البشري بالقدر الرباني يجيب الغزالي: «الاختيار أيضاً من خلق الله تعالى والعبد مضطر في الاختيار الذي له. فإن الله إذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في أن هذا الطعام هل فيه مضرة مع أنه يسكن الشهوة وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله أم لا ثم خلق العلم بأنه لا مانع ثم عند هذه

---

(1) تفضل أغلبية المسلمين من فقهاء ومحدثين ومتصوفة عدم الخوض في هذه المسائل أصلاً. لكن من يخوض فيها يتخذ عادة موقف الأشاعرة.

(2) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج الثالث ص 54: باب قبول الأخلاق للتغيير.

الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على التناول، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه. . .»[1] إن الفرد عندما يشاور نفسه قبل الإقدام على عمل ما يشعر بأنه حرٌّ وشعوره صادق، غير أن نتيجة المشاورة، أكانت إقداماً أو إحجاماً، لا يمكن أن تعارض بحال ما قدر الخالق لسببين: (أولاً) لأن الأشياء مرتبة ترتيباً معلوماً لدى الخالق، و(ثانياً) لأن تلك الأشياء لا يتولد بعضها عن بعض بكيفية تلقائية. فالترتيب المحكم وعدم التولد يضمنان في نفس الوقت العلم والقدرة للخالق والشعور بالحرية للمخلوق[2]. لا يمكن للإنسان أن يدّعي أن الله لا يعلم أفعاله أو أنه يعلمها بعد وقوعها فقط أو أن ينسبها لنفسه نتيجة مشاورته وعمله، لكن في نفس الوقت لا يمكن نفي قدرة الإنسان على مراجعة نفسه ومشاورتها.

نكون هكذا قد أكملنا بالتحليل الثقافي التحليل اللغوي. لم نجد في الفقه والأخلاق أشياء جديدة لم نمر بها في القاموس. إن المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام والتي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية، أما مفهوم الحرية، كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كلياً أو جزئياً، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية. كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب اهتمام

(1) **المرجع ذاته**، ج الرابع ص 6 و7.

(2) لا تهمنا قضية تماسك فكر الغزالي. نسرد إذن كلامه بلا تعليق.

الليبراليين وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي[1].

يمكن إذن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية، ينكب عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته. وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم. قلنا إننا نتفق مع المستشرقين في هذه الملاحظة. غير أنهم يستنتجون منها استنتاجاً مرفوضاً. إن الفكر الليبيرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة والدولة تعني بالضرورة القانون أو الفقه. إذا أردنا أن نعرف معنى الحرية في مجتمع ما، علينا أن نحلل فقه ذلك المجتمع. هذا ما يقوله الليبراليون وهذا ما فعله المستشرقون فيما يخص المجتمع الإسلامي. هل هذا منهج سليم؟ هل ينحصر مشكل الحرية في الفقه فقط؟ أليست النتيجة متضمنة في المنهج ذاته؟

إن المستشرقين اتبعوا منهجاً ناقصاً. علينا إذن أن نتمم كلامهم وأن نطرح أسئلة لم يطرحوها؟

لقد بحثنا في الفقه والكلام عن الأبواب التي تتطرق إلى المفاهيم التي اعتبرنا مسبقاً أنها تندرج وحدها تحت مفهوم الحرية الليبيرالي. علينا الآن أن نبحث في أبواب أخرى، تحت تعابير أخرى، على أدلة تقودنا إلى مسائل تهم الحرية وإن عبرت عن ذاتها بكلمات غير كلمة حرية.

---

(1) يختفي هذا المجال أيضاً في الفكر اليوناني حيث يتغلب المجال السياسي، وفي الفكر المسيحي الوسطوي.

علينا إذن أن نبحث عن أدلة ورموز الحرية خارج الدولة أو ضد الحكومة. وهكذا يمكن لنا أن نوافق المستشرقين في إشكاليتهم دون أن نتقيد باستنتاجاتهم.

الدليل الأول هو **البداوة**.

لا نتناول هنا البداوة كقاعدة شيدت عليها الدولة العربية الإسلامية بقدر ما نُعْنَى بفكرة البداوة التي حافظت عليها الثقافة العربية طوال تاريخها المديد. لا يخلو أي مجتمع عربي، في أية فترة من فتراته، من جزء بدوي قد يكون الأغلبية فيه أو الأقلية، لكن في كل الأحوال يمثل الرجل البدوي المثل الأعلى في الفصاحة والبداهة والشجاعة والمروءة وهذا المثل الأعلى يناقض الواقع المشاهد في غالب الأحيان، كما يفسر لنا ذلك علم الجغرافية. يقول لنا الجغرافيون إن الحياة البدوية تتميز بالأمية والفقر والتقشف والمرض وأنها خضوع تام للأنواء وللعوائد العشائرية. غير أن الخضوع للقانون قَدَرٌ مشترك بين جميع البشر، ويمتاز البدوي على سواه بكونه لا يخضع لقوانين إنسانية اصطلاحية. البداوة كواقع خضوع للأنواء والغرائز والعادات، لكن البداوة كرمز في ذهن الحضري تدل على فض جميع القيود المبتدعة، وخاصة إذا تجسدت تلك البداوة في الشاعر الصعلوك الذي يعتزل العشيرة ويجابه وحده قساوة الطبيعة. لقد طرأ على الأدب العربي تغير كبير في مادته وأسلوبه، بيد أن الشاعر البدوي هو دائماً في عين الجمهور المعبر الحقيقي على الأصالة العربية. لقد تقدم علم التاريخ في التنقيب عن ظروف وأسباب التطورات والانقلابات المفاجئة، بيد أن الجمهور ما زال يفسر ثورات

الخوارج والروافض والقرامطة وأمثالهم ممن رفضوا الخضوع للقوانين الاصطلاحية والأوامر السلطانية برسوخهم في البداوة، لأن البداوة ما زالت ترمز إلى الحياة الطلقة. ولا أدل على هذا من كلام ابن خلدون الذي ينطق بلسان علماء الحضر ويقول: «لهذا كانت الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب»[1].

كان أهل الحضر يلاحظون دائماً أن السلطان يعامل البدو معاملة خاصة، يعفيهم من الضرائب والمغارم وإذا ندبهم إلى خدمة الدولة استعملهم في الجيش والشرطة والجباية، أي حكَّمهم في رقاب الحضر. وهكذا تلازمت البداوة مع التمتع بامتيازات عديدة. وإذا كان البدو في كثير من الأحيان يتمتعون بالحرية لنفسهم ويدعمهم الاستبداد على غيرهم، فإنهم عكس ذلك كانوا في بعض الظروف أداة في تخفيف ذلك الاستبداد. كلما ثاروا على الأمير، وكثيراً ما كانوا يثورون في بلاد المغرب وفي العراق، كان الأمير ينشغل بهم ويخفف الوطأة نسبياً عن المدن. وهكذا أصبح البدو يظهرون بمظهر الرادع للحكم المطلق.

في القاموس لا ترادف البداوة الحرية. لكن إذا نظرنا إليها كرمز، كفكرة، مجردة في الذهن، وخاصة في ذهن الشعراء

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص 222.

والأدباء والمؤرخين العرب، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلَّع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف.

الدليل الثاني هو العشيرة.

نطلق كلمة عشيرة على كل جماعة، أكانت عائلة أو قبيلة أو حرفة أو حياً أو زاوية، تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير أيًّا كان ذلك الغير. إن العشيرة تجسد العادات والعادات مفروضة على الفرد وملزمة له، فهي إذن تحد من مبادراته، لكنها في نفس الوقت تعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقاً معروفة ثابتة. إن الفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يفضل الخضوع للعادة الموروثة على اتباع الأمر السلطاني. إن العادة قديمة قارة فتبدو وكأنها قسم من الطبيعة. أما أوامر السلطان فإنها متغيرة عفوية ناتجة عن إرادة فرد آخر. العادة جزء من الذات، أو هكذا تبدو للفرد التقليدي، في حين أن الأمر السلطاني المستحدث يخاطب المرء من الخارج ويطالبه بالطاعة الفورية بلا نقاش ولا مراجعة. لهذا قال ابن خلدون: «إن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي»[1].

وهكذا نرى أن قانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الإسلامي. وبقدر ما يناقض قانون الدولة حرية الفرد، بقدر ما يعين قانون العشيرة، في عين الفرد، على تحقيق الحرية بالمحافظة على الحقوق المكتسبة والامتيازات الموروثة.

(1) المرجع المذكور آنفاً.

عندما نكتفي بدراسة قواعد الفقه الإسلامي المجردة ونهمل ظروف التطبيق المتغيرة مع تقلب الأحوال التاريخية، كما يفعل جل المستعربين وبعض الباحثين المسلمين، نلاحظ بالفعل هوة ساحقة بين الحاكم والمحكوم ونتفق بالضرورة مع هيغل الذي يقول إن الدولة في الشرق تتميز بحرية مطلقة لفرد واحد وعبودية مطلقة لمن سواه. لكن إذا اعتبرنا الحياة اليومية التي يعيشها الفرد العربي نرى أن هذا الفرد لا يواجه الحاكم المستبد وحيداً ضعيفاً أعزل، بل لا يواجهه أبداً، حيث يعيش طول حياته وراء متاريس تعزله عزلاً تاماً عن الحكم المطلق. لو كان الفرد يواجه السلطان خارج حمى العشيرة لكان بالفعل ضعيفاً مستعبداً. لكن السلطان، رغم إطلاق سلطته القانونية، لا يدرك الفرد أبداً، وهذا هو سبب لجوء السلطان إلى **الكفاف**، أي المسؤولية الجماعية رغم معارضتها لصريح الشرع. كلما استظل الفرد بالعشيرة ازداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعف واستُعْبِد.

وهكذا، إذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية، فإن العشيرة ترمز بالعكس إلى ما يعارض تلك العبودية وما يحق لنا أن نسمية اليوم حرية. إن الفقه يعتبر الفرد في الإنسان والفرد وحده، لكن السؤال هو: هل يعطينا الفقه صورة مطابقة لواقع الحياة العربية في القرون الماضية؟ إنه يهمل العشيرة ولا يعترف بها كهيأة قانونية، مع أنها عماد الحياة العربية. علينا إذن أن نمسك العشيرة من خلف القواعد الفقهية المجردة بتأويل بعض تلك القواعد اعتماداً على معطيات التاريخ العربي. إذا لم نجد ما نسميه اليوم حرية في الفقه المجرد، علينا أن نبحث في الواقع التاريخي عما يعارض الفقه وربما يتستر وراء بعض قواعده. حينئذ نجد العشيرة، وفيها نجد فرداً مخالفاً للفرد الذي نلمسه في الفقه.

الدليل الثالث هو **التقوى**.

إذا نظرنا إلى التعبد، إلى الائتمار بأوامر الشرع، فإننا نراه بالضرورة خضوعاً لوازع خارجي وحدًّا يحد الحرية الوجدانية. لكن هل رأى المسلمون التعبد من الخارج؟ لو فعلوا ذلك لكانوا غير مؤمنين. إن ما يهمنا هنا هو تجربة المسلمين المؤمنين. لقد مر بنا كلام الناصري الذي يقول إن الله شرف الإنسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصال بالفضائل ونتم هنا كلام ابن خلدون الذي سردناه سابقاً والذي ينتهي هكذا: «إن الأحكام الشرعية غير مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ذاتي»[1] يتضح لنا من هذين القولين أن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لأمر خارجي بل كاستجابة لنداء موجه إلى الجزء الأسمى في الإنسان، وهو العقل، لكي يتغلب على الجزء الأدنى، أي على النفس الشهوانية. فإن الائتمار بالشرع في نظرهم تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا[2]. يشعر الرجل التقي شعوراً عميقاً بالتحرر من عبودية الجسم والعادات كمن يتوقف اليوم عن التدخين، مع أن الوازع يأتيه من الطبيب أي من الخارج.

هناك ظاهرة أخرى، تربط تجربة التقوى بالشعور بالحرية، وهي ظاهرة موضوعية، أهم من الظاهرة الذاتية السابقة. إن للتقوى

---

(1) المرجع المذكور آنفاً.

(2) لقد عبر عن الفكرة ذاتها عدد من الكتاب الأوروبيين ومن ضمنهم روسو. يقول إميل في القصة التي تحمل اسمه: «أرغمني على الاستقلال بذاتي لكي أخضع للعقل وللعقل وحده دون الحواس».

مردوداً اجتماعياً بالنسبة للفرد. يفوز الرجل التقي بعطف ورضى العشيرة، فيكسب مزيداً من الجاه ويتسع مجال تأثيره في المجتمع وهذا يعني توسيع مجال التصرف. إن تجربة القرون الماضية تؤكد لنا أن التقوى تحرير للوجدان وتوسيع لنطاق مبادرات الفرد. إنها كانت طريقاً للشعور بالتحرر، فلا عجب إذا.أصبحت رمزاً للحرية.

الدليل الرابع هو **التصوف**.

إن التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية، الطبيعية والاجتماعية والنفسانية.

لقد نشأ التصوف في المدن(1) وانتشر بعد انحطاط الدولة وتدهور الحضارة المادية والأدبية. والتلازم بين ازدهار التصوف من جهة وانحطاط الدولة من جهة أخرى ظاهرة تاريخية معروفة ومتواترة، لها ما يبررها. كلما اشتد الخناق على الفرد احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحد من تصرفاته، كما أنه كلما ازداد ثقل الجسم اضطر الفكر إلى تعميق تجربته للانفلات والتحرر. يجرب المرء حدود النفس والعشيرة والشرع والسلطان والطبيعة، فيواجه الضغط الخارجي بنفي أسبابه، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ: إذا انسلخ عن المادة نفى النواميس الطبيعية، وإذا هجر المجتمع أبطل مفعول القوانين، . . . الخ، وتنتهي حتماً عملية التجريد هذه بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية. لا عجب إذن أن يقول الحلاج:

(1) يقابل التصوف الحضري الحب العذري الذي نشأ في البادية. إننا في حاجة إلى مقارنة ظروف نشأة هاتين الحركتين.

«أنا الحق». إننا نلمس معنى الحرية المطلق في الإسلام عند المتصوفة لا عند المتكلمين أو الأصوليين.

صحيح أن التجربة الصوفية فردية ومنافية للحياة الجماعية. بيد أنها تشكل مكسباً ثقافياً بالنسبة لجميع المسلمين. إن الاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة والتجربة الصوفية هي التي تمكّن الفرد من أن يتمثل الحرية بالمعنى المجرد المطلق. وبعد هذا التمثل يستطيع أن يعي ثقل الاستبداد، بل أن يراه ويحكم عليه.

وهكذا تتقابل التجربة الصوفية والتجربة البدوية: ترمز البداوة إلى حياة خارج القوانين الاصطناعية، ويرمز التصوف إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة. يعيش البدوي **الحرية** (أو هكذا يتخيل الأمور) ولا يعي الحدود الكثيرة المفروضة على تصرفاته فلا يتمثل **فكرة** الحرية. أما الفرد المتصوف فإنه يعي بدقة وضعه في أسفل دركات العبودية فيتمثل فكرة الحرية المطلقة. يتضاءل واقع الحرية في الحياة اليومية فتتضخم فكرة الحرية في الذهن. هذا هو جدل الحرية، ولا بد من اعتباره إذا أردنا أن نعطي وزناً حقيقياً لما نقرأه في القاموس أو في كتب الفقه والكلام.

إن التجربة الإسلامية أغنى بكثير مما يوحي به القاموس العربي الذي سجل استعمال الفقهاء والمتأدبين. لم يجد المستعربون مفهوم الحرية الأصلية الشاملة المطلقة في اللغة فظنوا أن النقص يدل أولاً على انعدام ممارسة الحرية وثانياً على غياب الشعور بضرورة الحرية. وهذان الاستنتاجان خاطئان. فإلى جانب قاموس الكلمات ـ وهو قاموس الثقافة ـ يوجد قاموس الرمز الذي هو قاموس التاريخ

الفعلي وهو أكمل من الأول. بحثنا نحن عن تلك الرموز ووجدنا أربعة، كل واحد منها يعبر عن مؤسسة اجتماعية، عن دعوة أخلاقية، عن مثل أعلى، وعن نفسانية نوعية. تشير التقوى إلى حرية فردية داخل الدولة ويذهب التصوف إلى أقصى مدى في هذا الاتجاه ليتصور ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة.

لم نثبت في بحثنا هذا واقع الحرية، إنما أثبتنا **حلم الحرية** أو بتعبير عصري طوبى الحرية. قد يقال: هذه نتيجة تافهة وربما هذا كان رأي المستعربين. لكن وجود طوبى الحرية في مجتمع ما مهم جداً لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية. ويطرح هكذا مشكل التأثير الخارجي في نطاق آخر. إن الأسئلة التي يطرحها المستشرقون والتي سنطرحها بدورنا فيما بعد حول التأثير الأوروبي في المجتمع العربي مرتبطة بوجود أو انعدام طوبى الحرية.

لاحظنا تخارجاً بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي. كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية. كانت الدولة مستبدة ومناهضة للحرية الفردية، لكن الدولة كانت ضعيفة وكان مجالها ضيقاً جداً، عكس الدولة الليبرالية التي كانت وطأتها خفيفة على الفرد في أوروبا ولكن كانت تمس تقريباً جميع مجالات الحياة. إذا تصورنا، خطأ، الدولة الإسلامية على نمط الدولة الليبرالية[1] فإننا بالطبع سنلاحظ أنها تنافي وتعارض

(1) أي اعتبرنا أن الفقه يعطينا صورة شاملة على العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي التقليدي.

حرية الفرد، لكن إذا نظرنا إليها في واقعها التاريخي، سنجد أن مجالات واسعة تنفلت من وطأتها، وبالتالي إن الفرد يحافظ داخل تلك المجالات على حرية أصلية. قد نتفق مع استنتاجات المستشرقين بشرط أن نحصرها في نطاق الدولة وبشرط أن نتذكر أن الدولة الإسلامية، عكس الدولة الليبرالية الحديثة، لم تتغلغل في جميع مكونات المجتمع الإسلامي ولم تُطوِّق من كل الجوانب حياة الفرد الإسلامي، وعند تحقيق هذه الشروط يصبح استنتاج المستشرقين تافهاً وسطحياً.

لا يجوز إذاً أن ننطلق من مفهوم مسبق ونتساءل عن مضمون مفهوم آخر في ضوء ذلك المفهوم المسبق. لا يجوز أن ننطلق من الدولة الليبرالية، التي تشكل نمطاً واحداً فقط من أنماط الدولة التاريخية، بدون أدنى نقد، ونتساءل عن الحرية في الإسلام، أي الحرية الإسلامية، ونحن نفكر أن الدولة الإسلامية تماثل تماماً الدولة الليبرالية. الواجب هو أن نبدأ من واقع المجتمع ونتساءل عن استطاعات الفرد وكذلك عن تطلعاته، إذ التطلعات تشير إلى إمكانات المستقبل. وتلك الإمكانات عندما تتحقق قد تعبر عن ذاتها بعبارات مستعارة، لكنها رغم ذلك لا بدَّ أن تستجيب إلى متطلبات دفينة في قلب المجتمع العربي الإسلامي.

يمكن لنا القول في خلاصة هذا القسم من بحثنا حول الحرية:
إن تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي.

إن البدوي يمارس الحرية مع أن العالم الجغرافي يراه خاضعاً لقوانين لا تتغير، ويعطي البدوي للحضري فكرة عن الحرية خارج

القوانين الاصطلاحية. وحتى داخل الدولة يستطيع الفرد، وراء متراس القبيلة أو العائلة أو الحرفة، أن ينفي أوامر السلطان. في المجتمع إذاً واقع الحرية أوسع من مفهومها. في نطاق الدولة السلطانية نجد الحرية كهدف، كرمز، كحكم ضمني على الاستبداد القائم. وهذه الطوبى تؤثر في الذهن والسلوك وبالتالي في علاقة الحاكم والمحكوم. إن الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبر عن ذاتها بكيفية عكسية، في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثل بالنسبة للفرد إلا حيزاً ضيقاً. إن حيز الحرية مواز ومخارج لحيز الدولة. لكن حيز الدولة ضيق وحيز **اللادولة** (أي حيز الحرية) واسع.

هذه هي الحالة السابقة لعهد النهضة. سيعرف العالم العربي الإسلامي تطورات عميقة تهم الدولة والمجتمع في آن واحد، وستتغير بالتالي علاقة الدولة بالمجتمع وعلاقة الحرية كواقع بالحرية كطوبى وسيتحقق من جديد الجدل الذي ذكرناه سابقاً: كلما ضاق مجال الحرية كواقع ازدادت قوةً ودقةً الحرية كرمز وكمفهوم. هذا الجدل هو الذي سيخلق حاجة إلى مفهوم جديد وتعبير جديد. سيلجأ العالم العربي إلى تعابير أجنبية، لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي.

الفصل الثاني

الدعوة إلى الحرية

(عهد التنظيمات)

كان المجتمع العربي التقليدي يتميز بشكل من أشكال التوازن، إن صح التعبير، بين البداوة والعشيرة والدولة والفرد. تمثل البداوة حرية الأصل، السابقة للدولة، وتمثل العشيرة المحافظة على بعض حرية التصرف داخل الدولة، ويستطيع الفرد أن يلجأ إلى التصوف الذي يخرجه نهائياً عن مجال السلطان. كان المجتمع السياسي يتميز بالاستبداد المطلق لكن مجاله كان ضيقاً. كانت الحرية مجرد طموح داخل المجتمع السياسي لكن المجتمع السياسي لم يكن يطابق المجتمع العربي مطابقة تامة وكان الفرد يستطيع أن يناهضه من وراء متراس إحدى الجماعات التي ينتمي إليها، ويستطيع كذلك أن ينسحب منه نهائياً ليعيش مع ذاته ولذاته. في كل ميدان من ميادين الحياة العربية التقليدية نجد تخارجاً بين الحرية كفكرة والحرية كممارسة: نجد الوعي الدقيق بالحرية وهي مفقودة ونجد تصرفاً لا مشروطاً، لكن بعيداً كل البعد عن التمثل والوعي.

طوال القرن الثامن عشر حصل تحول في المجتمع العربي الإسلامي. اتسع نطاق الدولة واضمحل نطاق اللادولة. فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية، واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة. تقهقر دور البدو السياسي والعسكري وانخفضت أهمية البدو الاقتصادية كصلة وصل بين القارات والدول وغاب بالتالي عن الأذهان البدوي كحامل مشعل

الحرية ومحافظ عن الأصالة والمروءة والفصاحة. وأصبحت بالفعل البداوة مرحلة من مراحل الإنسانية التي تجاوزها التاريخ. كما تضعضعت الجماعات والعشائر أولاً فيما يتعلق بتماسكها الداخلي وثانياً فيما يرجع إلى نفوذها على السلطان وإلى قدرتها على حماية أعضائها. وضعف ميل الناس إلى التصوف كمخرج أمام الاستبداد الذي ألحق إلى صفة الإطلاق صفة الشمول.

نشأت هذه التطورات من جراء توسيع نطاق الدولة.

إن الحركة التي تعرف في كتب التاريخ باسم الإصلاح أو سياسة **التنظيمات**، كانت تهدف أساساً إلى تقوية الدولة إزاء تحديات الدول الأوروبية الاستعمارية. فنتج عن ذلك ضغط على الجماعات، داخل وخارج الدولة، وعلى الفرد. عادت الجماعة المستقلة عدوة يجب إخضاعها بكل الوسائل قبل أن يتصل بها العدو الاستعماري ويستغلها لمصلحته. وعاد الفرد الحر المستقل عدواً يجب دمجه في الدولة بشتى الوسائل لأن في استقلاله إضعافاً للدولة وفي اندماجه تقوية لها. بما أن العادات كانت تمثل امتيازات تتمتع بها الجماعات والعشائر وبما أن الدولة تحبذ التسوية بين الجميع، فقد اتجهت سياسة الإصلاح إلى نقض العادات وإبدالها بقوانين متعددة ومفصلة. وأصبح الفرد الذي لم تعد العشائر تحميه حماية كافية يواجه حدوداً متنوعة، يرجع بعضها إلى الطبيعة الخارجية، وبعضها إلى النفس، وبعضها إلى الشرع، وبعضها إلى الأوامر السلطانية، فأصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة وتكاد تكون جميع الحدود راجعة إلى أوامر سلطانية. وربما هذه التجربة السياسية، التي تحيط بالحياة الفردية

من جميع جوانبها هي التي أفرغت التجربة الصوفية من كل مفعولها. لم تعد تجربة التحرر عن طريق التجريد الصوفي نافعة فارتبطت فكرة الحرية، التي تنتج حتماً عن معاناة الحدود، بمجال الدولة باعتبارها منبع تلك الحدود. كلما اتسع نفوذ الدولة وتعمق ارتبطت الحرية بالدولة وتطابق مجال الأولى بمجال الثانية.

قلنا إن الدولة ـ في عهد سياسة التنظيمات ـ تكثر من التشريعات لتنفي الحقوق المكتسبة تحت ستار العادات، ولتصل إلى الفرد من وراء حِمَى العشائر. وفي مرحلة ثانية نرى الفرد نفسه يعين الدولة في هذه العملية، يخرج هو نفسه من حماه ليواجه الدولة وحيداً أعزل. كيف ذلك؟

كانت الجماعات والعشائر تحافظ على العادات، والعادات تمثل حقوقاً مكتسبة موروثة وتحد من خطر النزوات السلطانية. حينما ضعفت العشائر وانحلت ولم تعد تستطيع أن تحمي أعضاءها، أصبحت تلك العادات ذاتها قيوداً تضاف إلى قيود الدولة المستحدثة المتعددة. كانت تضمن الحرية فأصبحت تكرس العبودية. من هنا جاء **نقض**[1] كل الوسائل على جميع المستويات: نقض الحنطة والعائلة والزاوية.

كانت الحنطة[2] تحافظ على جودة الإنتاج، على السعر المناسب، على حسن معاملة المعلم للصانع. كانت هذه التقاليد تضمن للصناع حياة محترمة اجتماعياً واقتصادياً. فجاءت

(1) يعني النقض الرفض عملياً والنقد فكرياً.

(2) أو الحرفة.

المنتوجات الصناعية الأوروبية المنخفضة الأثمان وارتفعت الضرائب المفروضة على الصناعة التقليدية وارتفعت أسعار المواد الخام. لم تستطع الحنطة أن تفعل شيئاً ملموساً أمام هذه التطورات الخطيرة. لم تستطع أن ترغم الحكم على تخفيض الضرائب أو منع الواردات أو ضبط الأسعار. لكن في نفس الوقت لم تكن تترك للصناع حرية التصرف. كان الفرد الصانع يرى أن الحنطة لم تعد تسدي له أية فائدة، فأصبح يظن أنه لو تحرر منها ومن قيودها لاستطاع أن يتغلب هو على الأزمة والكساد. وهكذا بدأت الحنطة تبدو للفرد الصانع عقبة في طريق حياة أفضل. فالتقت حينئذ مصلحة الدولة ومصلحة الفرد في تقويض نفوذ الحنطة. ووقع التطور ذاته للأسرة. كان الأب في المجتمع التقليدي يحمي عائلته ويضمن لها وسائل العيش والعمل. ثم تغيرت الأوضاع العامة المحيطة بالعائلة ولم يكن الأب مستعداً لفهم تلك التغيرات، بل في كثير من الأحيان أصبح الإبن هو صاحب المعرفة. لم يعد من المستغرب أن يفسر الإبن لأبيه الرسائل والمناشير الرسمية أو أن تشتغل البنت ممرضة أو معلمة أو كاتبة فتشارك بعملها هذا في ميزانية البيت بقسط أكبر مما يساهم به أبوها. وهكذا نشأت **الشخصية**: أعطى العلم للإبن شخصية وأعطى العمل للبنت شخصية.

وهذه الشخصية مخالفة لفردية المجتمع التقليدي. كان الفرد التقليدي يعي بذاته حينما يغادر نهائياً الجماعة ويواجه الدولة أو يرفضها رفضاً مطلقاً وإن كان مجرداً. هكذا كان يفعل الصعلوك إزاء القبيلة والفرد الصوفي إزاء الدولة.

أما الفرد في الوضع الجديد فإنه يحس بقيمة ذاته كعضو فعال

في العائلة وفي الدولة. يعي قيمة ذاته بقدر ما يعي قيمة مشاركته في حياة الجماعة وبقدر ما يعي مسؤوليته إزاء تلك الجماعة. كان الفرد التقليدي يرى ذاته مدينة بكل شيء للعشيرة، فلا يطالب بشيء. أما الفرد في الأوضاع الجديدة فإنه يرى أن الأسرة مدينة له بما تستفيد من علمه وعمله، ولذلك يطالب بحق التصرف اللامشروط فيما هو ملك له. يريد أن يستمر في المشاركة، لكن بشرط أن يقابل المسؤولية حق في التصرف. لا عجب إذن أن ترتفع في هذه الظروف أصوات تطالب بتحرير المرأة، بالاعتراف بشخصيتها المستقلة، بتحرير الولد من تعسف العائلة والتلميذ من قساوة المعلمين التقليديين والصانع من استغلال أرباب المصانع... وهذا التحرير الذي ينادي به المصلحون هو غير تحرير الوجدان، تحرير الفرد الصوفي، بل هو تحرير الشخصية مع المحافظة على المشاركة والمسؤولية في المجتمع.

إن أصل هذه التطورات هو سياسة الدولة الإصلاحية، وأصل السياسة الإصلاحية الخطر الأجنبي المتمثل في الضغط الأوروبي على البلاد الإسلامية[1]. كان الخطر الاستعماري موجهاً إلى الدولة التي كانت تمثل الدّرع الواقي الذي يحمي المسلمين أفراداً وجماعات، وكان المسلمون مستهدفين للخطر بصفتهم مسلمين

---

(1) لقد عرفت أوروبا تطوراً مماثلاً في بداية العصر الحديث في ظروف معقدة، ومن تلك الظروف الخطر الذي أحدق بأوروبا من جراء التوسع العثماني واكتساح بلاد البلقان. يتميز العهد الحديث في كل مجتمع بتقوية السلطة المركزية واضمحلال الجماعات المحلية... وسنتعرض لهذه النقطة في بحثنا اللاحق حول مفهوم الدولة.

ومنتجين وبشراً. انقلبت مؤقتاً النظرة إلى الدولة حينذاك: لم تعد العدو السياسي الذي تحاربه الجماعات لحماية الأفراد، بل أصبحت الدولة هي الجماعة الجامعة التي تحمي المسلمين من الأعداء[1]. ولهذا انهارت أمامها كل الجماعات الجزئية، من أسرة وحنطة وعشيرة... لم تنجح سياسة الإصلاح بالقدر الكافي ولم تمنع الدول الغربية الاستعمارية من اكتساح الوطن العربي لكن الدولة العربية الحديثة نجحت في الداخل وقضت على الحواجز التي كانت تفصلها عن الفرد. على الأقل هذا هو الاتجاه العام، مع تفاوت في النتائج من قطر إلى قطر.

كانت الدولة التقليدية مركزة السلطة ضيقة الأسس والمجال. ظلّت مركزة في الظروف الجديدة، مع اتساع مجالها. فانهارت أو اضمحلت الحنطة والزاوية والأسرة. اختفت أو تضاءلت البداوة، ومن الفرد اللاجتماعي نشأ الشخص المسؤول اجتماعياً. تبلورت في الأذهان ـ أو بعض الأذهان ـ شخصية المرأة وشخصية الولد وشخصية الصانع... هذه تطورات متلازمة، وهي أيضاً بالضرورة تطورات حضرية، وقعت في المدن. فالمدينة هي مجالها ومنبعها. منها تنطلق وفيها تتقوى قبل أن تنتشر في الأرياف. وكون هذه التطورات حضرية الأصل لا ينقص شيئاً من أهميتها الاجتماعية والتاريخية.

بعد هذا العرض السريع للتطورات الاجتماعية التي عرفها

---

(1) لم تدم هذه الحالة طويلاً، لأن الدولة لم تقم طويلاً بدور الحماية. وأمام قوة الاستعمار خضعت له أو تحالفت معه. أنظر في البحث عن مفهوم الدولة التميز بين مرحلتي سياسة التنظيمات.

المجتمع الإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر، نفهم بسهولة كيف اكتسح مفهوم الحرية مجال الإدراك وانتشرت كلمة حرية في مجالات المخاطبة والتعبير. بقدر ما كانت الدولة توشك أن تغطي المجتمع بأكمله، بقدر ما أصبحت التجربة الإنسانية كلها تجربة سياسية مرتبطة أساساً بالدولة. وبما أن الدولة تهدف إلى أن تكون شاملة ومستبدة، فإن معاناة الحدود المفروضة على التصرف لا تنفك تتسع وتتنوع. يجرب المرء في كل ميدان وفي كل ظرف، وفي كل عهد من عهود حياته، الحد من التصرف، أي اللاحرية، فهو محتاج إذن إلى مفهوم الحرية وإلى الكلمة. لا عجب إذا رأينا شعار الحرية مرفوعاً في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني، وبالنسبة لكل جانب من الجوانب التي تكوِّن شخصية المرء. وهكذا رُفِعَ شعار تحرير المسلمين من خطر الأجانب وتحرير العرب من تعسف وقهر الأتراك، وتحرير الصانع من الاحتكارات، والمرأة من العادات البالية والتلميذ من المناهج التعليمية القديمة، والذهن من الخرافات، والأدب من الأساليب العتيقة. . . الخ. وكل دعوة تشير إلى حد، إلى حاجز، إلى قانون، وتطالب برفعه باسم الحق والمصلحة، باسم حد أعلى أو حاجز أوسع، أو قانون أسمى.

ونجد بجانب التطور الاجتماعي تطوراً لغوياً. كانت كلمة حرية لا تكاد تستعمل في المجتمع التقليدي إلا في مناسبات خاصة ولأهداف قليلة معينة. فأصبحت في الظروف الجديدة تستعمل في كل وقت وحين وكأنَّ الذهن لا يستطيع الاستغناء عنها.

هنا يطرح سؤال خاطىء: هل التطور اللغوي سابق على التطور الاجتماعي أم العكس هو الصحيح؟ إن الذين يقولون أن

تحول اللغة سبق التحول الاجتماعي لا يعنون أن اللغة خلقت التحول الاجتماعي، بل يعنون أن الكلمة (ومن ورائها المفهوم) عملت في المجتمع كالضوء الكشاف الذي أنار الأوضاع الاجتماعية ومكن الناس من التعبير عنها وبالتالي من الوعي بها وبضرورة تغييرها. يكون هذا التحليل مقبولاً لو تصورنا إقحام الكلمة في نطاق المجتمع التقليدي. لكن هذا بالضبط هو ما نعجز عن تصوره. لقد قلنا في فصل سابق إن المجتمع التقليدي لم يكن في حاجة إلى كلمة ليكشف عن بنيته، لأنه عبر عنها برموز استخرجها من ذاته. قد يكون البعض قد تعرف على الكلمة، لكن بنْية المجتمع التقليدي منعته بالضرورة من نشرها. إن الكلمة قد انتشرت حينما بدأت التحولات التي وصفناها تعمل في المجتمع، وكلما تعمقت التحولات انتشرت الكلمة. ولنا أدلّة كثيرة على أن الأشخاص الذين استعملوا أوّلاً كلمة حرية لم يستوعبوها كما يجب وأن الذين جاؤوا من بعدهم، حينما تغير المجتمع التقليدي، أدركوا معانيها بكيفية أدق وأتم. وهذا يعني أن الكلمة وحدها لا تكشف عن الواقع الاجتماعي.

لا يمكن بحال فصل التطور الاجتماعي عن التطور اللغوي. هما تطوران متلازمان ومتزامنان. هناك ارتباط لا ينكر بين ضغط الدول الأوروبية على الدول الإسلامية وبين حركة الإصلاح، ثم بين هذه واضمحلال الجماعات المحلية، ثم بين هذه ونشوء الشخصية التي بدأت تحس بتزايد الحدود الموضوعة على نشاطها وبالتالي تحس بما ينقصها لتتحقق وتكتمل. هذا الشعور بالنقص كان موجوداً في المجتمع التقليدي ولقد عبرنا عنه بطوبى الحرية، إلا أنه كان شعوراً مناهضاً للدولة ومنافياً لها. فأصبح في الظروف

الجديدة موجوداً داخل الدولة (أو المجتمع السياسي). هذا الشعور بهذه الصفة الجديدة هو المهم، هو الذي يستحق أن يوصف بدقة، وهو الذي سيعطي للكلمة مضمونها. والشعور بالنقص هذا ناتج عن تطور واقعي، عن تجربة حياتية لم تخلقها الكلمة ولم تكشف عنها. بل الشعور هو الذي مكن الكلمة من أن تترجم وتستعمل وتنتشر. لو لم يكشف التطور الاجتماعي عن الشخصية ولم تشعر هذه الشخصية بما ينقصها، أي لو لم يكشف الواقع عن فجوات في ذاته تعبر عن مطامح وتطلعات، لما انفتحت أمام الكلمة فرصة التأثير والانتشار.

أصبحت الكلمة رمزاً لجميع هذه المطامح والتطلعات وقضت على الرموز السابقة التي لم تعد مواكبة للظروف القائمة. اكتسحت كلمة حرية الميادين التي كانت تعبر عنها من قبل رموز البداوة والتقوى والتصوف والولاء العشائري، لأن الدولة أصبحت محور الحياة الاجتماعية كلها بعد أن قضت جزئياً أو كلياً على البداوة والعشيرة والتصوف[1]. أصبحت كلمة حرية **الشعار** الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية. كيف يعمل شعار الحرية في أذهان الأشخاص؟

إن الشخص يشعر بحدود موضوعة على تصرفاته، ممثلة في عادة أو أمر طارىء أو قانون أو عجز مفروض. والمسؤول عليها (أي الحدود) هو الأب أو الزوج أو المعلم أو النقيب أو الشيخ أو

---

(1) لا ننس أن الدولة التي نتكلم عنها هنا متأثرة بأوروبا الليبرالية، وفي بعض الأحيان تحت أوامرها.

الحاكم... يرمز شعار الحرية إلى نقيض تلك الحدود وتجربة الحرية هي أساساً تجربة الحد من الحرية، تجربة شيء غائب، منفي. إن الشخص الذي يرفع شعار الحرية يحتاج إلى أمرين: الأول إثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهي لا يقبل النقاش أو المنازعة، والثاني هدف تتعين فيه الحرية المجردة المطلقة. وهذان الأمران متوفران لدى الشخص من خلال تجربته اليومية. لا حاجة إلى التدليل على أن الحرية حق طبيعي ما دامت الحياة تستلزمها وتحتِّمها. إن ما يجعل من الفرد شخصاً هو الشعور بأن الحرية بديهية. إن السؤال: ما الحرية أو لماذا الحرية؟ لا يطرح بتاتاً في هذه الظروف. ولا حاجة أيضاً إلى البحث عن هدف معين للحرية لأنه مضمن في الحد الذي من أجله احتدَّ الشعور بغياب الحرية. الحرية في هذه الأحوال هي فقط نقيض ذلك الحد، والتحرير هو إلغاء ذلك الحاجز. إن دعوة الحرية في هذه الظروف لا تهدف بتاتاً إلى تأصيل نظرية الحرية، بل تريد فقط تبرير الأعمال التي من شأنها أن تتحقق في هدف معين أي في رفع حد معين.

لقد وجدنا الحرية في المجتمع العربي التقليدي طوبى مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها وإما خارجها. في المجتمع العربي أيام التنظيمات نجد الحرية كشعار يهدف فقط إلى رفع حواجز أمام الشخصية بدون اهتمام بتأصيل وتنظير مفهوم الحرية.

ومن هنا ظاهرتان:

الأولى إن لدعوة الحرية صفة عملية من الأساس. إنها مرتبطة بالإصلاح في نطاق نشاط جماعي ومتجهة بطبعها إلى تأسيس حركة إصلاحية لإلغاء قوانين أو محو عادات أو تغيير سلوك. الحرية في هذه الظروف نداء ينتهي بحركة تحرير.

الظاهرة الثانية هي أن الدعوة تستعمل كل مقال حول الحرية، أصيلاً كان أو مستورداً، قديماً كان أو معاصراً، عاماً كان أو خاصاً، سهلاً كان أو معقداً.

نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات. . . الخ.

ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية إسلامية بدون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية وتزكيها بأخرى فقهية سنية وأخرى كلامية اعتزالية وأخرى فلسفية إشراقية. إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري(1).

قلنا إن تلك الحركات كانت متأصلة في المجتمع، تولدها حاجات نابعة من صميم ذلك المجتمع ـ وهي فكرة نؤكدها كلما اقتضى الحال ـ لكن في نفس الوقت كانت تجد أمامها منظومة فكرية متكاملة مبنية على مفهوم الحرية. كان هناك تطابق بين

---

(1) يقال نفس الشيء في حق الحركات الفكرية التحررية في عهد الأنوار، إلى حد أن كلمة فيلسوف لم تعد تعني المتأمل في أصول الأشياء بل الواعي بضرورة الإصلاح والعامل على إنجازه.

حاجات المجتمع العربي وبين مضامين تلك المنظومة الفكرية التي تحمل اسم الليبرالية.

ما هي الليبرالية؟

وكيف تعامل معها المجتمع العربي في القرن الماضي؟

الفصل الثالث

الحرية الليبرالية

كلما تكلمنا عن الحرية اضطررنا إلى اتخاذ موقف من المنظومة الفكرية التي تحمل في عنوانها كلمة حرية، أي الليبرالية.

إن الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه.

من الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية. بيد أن الصعوبة التي تواجه المؤرخ والمحلل السياسي هي تحديد مميزات الفكر الليبرالي، أو بعبارة أدق، تشخيص المكونات التي لم تكن مكتملة قبل ظهور ذلك الفكر والتي اختلطت فيما بعد بأفكار أخرى أفقدتها خصوصيتها.

إن الليبرالية مرت بمراحل:

ـ مرحلة التكوين حيث كانت وجهاً من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات.

ـ مرحلة الاكتمال حيث كانت الأساس الذي شيد عليه علمان عصريان مهمان: علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية.

ـ مرحلة الاستقلال حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي إلى الاتجاه الديمقراطي بعد أن أظهرت تجربة الثورة الفرنسية

إن بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق إلى عناصر معادية لها.

ـ مرحلة التقوقع حيث أصبحت تعتبر أنها محاطة بالأخطار وأن تحقيقها صعب إن لم يكن مستحيلاً، لما تستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب الأحيان. وقد تعرف الليبرالية في المستقبل تطورات أخرى غير ما ذكرنا. لهذا السبب يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع الليبرالية يعني عندما يقول: لقد تأثر المفكرون العرب بالفكر الليبرالي. هل يعني: ليبرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية الأوروبية، أم ليبرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحاً موجهاً ضد الأقطاع والحكم المطلق والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية هوبس، أم ليبرالية بيرك وطوكفيل، في بداية القرن التاسع عشر التي نقدت الدولة العصرية المهيمنة على الأفراد والجماعات، الدولة التي ورثتها أوروبا عن الثورة الفرنسية، أم ليبرالية نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية وتعتبر أن الشر كله في الدولة التي تنظم حياة الناس وتضيق الخناق على مبادرة الفرد؟

إن كل مرحلة من مراحل الليبرالية تتميز بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها.

إن المفهوم الأساسي في المرحلة الأولى هو مفهوم **الذات** الّذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها، إذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار

والمبادرة. هذا هو أصل الإنسية الغربية كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة، وهو منطلق الفلسفة اليونانية السقراطية، المخالف لمنطلق الفلسفة اليونانية السابقة لسقراط ومنطلق فلسفة القرون الوسطى الأوروبية ومنطلق الفلسفات الشرقية، حيث ينظر إلى الإنسان كمخلوق بين المخلوقات ويضاف الفعل إلى الخالق المبدع.

والمفهوم الأساسي في المرحلة الثانية هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله. على أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصبيانيات والحماقات، حسب تعبير فولتير[1]، وشيد علم الاقتصاد العقلي المخالف للاقتصاد الإقطاعي الضعيف المتفكك وشيد علم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين والمخالف لسياسة الاستبداد المترهل المنخور.

أما المفهوم الأساسي في المرحلة الثالثة فهو مفهوم المبادرة الخلاقة. يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على باقي العالم. إن الدولة الحديثة، كما استوحتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر، قد نفت حقوق الفرد المالك

---

(1) «لما يفسد العقل يتحول الإنسان إلى حيوان والمجتمع إلى خليط من العجماوات تفترس بعضها البعض، إلى قردة تحاكم ذئاب وثعالب. هل نريد أن نجعل من تلك العجماوات رجالاً؟ علينا أن نقبل أولاً أن يكونو ا عقلاء». فولتير، ملخص تاريخ لويس الخامس عشر، ضمن **المؤلفات التاريخية**، غاليمار، 1957. ص 1563.

الخلاق باسم حقوق مجردة أسندت للفرد العاقل. هذا الفرد العاقل لا وجود له في الواقع التاريخي، في حين أن الفرد الخلاق هو نتيجة تطور طويل. لا بد في رأي ليبرالية المرحلة الثالثة من المحافظة على الحقوق الموروثة ومن الاعتماد على التطور البطيء، دون اللجوء إلى الطفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي. إن الفرد الواقعي، كما كونه توالي الحقب والعصور، هو الذي يجب أن يكون هدف السياسة، لا الفرد الخيالي الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد بعد تدخل الدولة واستعمال العنف.

والمفهوم الأساسي في المرحلة الرابعة هو مفهوم المغايرة والاعتراض. إن الفرد، الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية، يميل بطبعه إلى مسايرة الآراء الغالبة. أصبح الفرد يفضل الرضوخ إلى رأي الأغلبية وهو رأي يتكون تلقائياً في المجتمع العصري. لكن الإجماع على رأي واحد، وهو إجماع اصطناعي، يتسبب في ذهول فكري وفي تعثر المجتمع ككل. لكي نحافظ على أسباب التقدم لا بد من الإبقاء على حقوق المخالفين في الرأي، لأن الاختلاف هو أصل الجدال والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار.

لقد أعطينا هنا نظرة موجزة عن تطور المنظومة الليبرالية. ليس الغرض منها تاريخ تطور الفكر الليبرالي بل تحديد منظومة الأفكار التي تعرف عليها المفكرون العرب في العصر الحديث وذلك لنرى كيف فهموها وتأثروا بها وتعاملوا معها.

إن العرب تعرفوا على منظومة مكتملة في المرحلة الأخيرة من

مراحل التطور الليبرالي. تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة: مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك، مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية ومفهوم المبادرة الفردية، مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغامرة والاعتراض. بعبارة أخرى، إن العرب تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. إنهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مر قرن على فحصها وتشريحها.

يتضح لنا التداخل بين المفاهيم الأساسية التي ذكرناها في ليبرالية نهاية القرن الماضي إذا تصفحنا مؤلفاً مشهوراً كان له تأثير كبير في الأوساط الأوروبية وفي العالم العربي كما تدل على ذلك كتابات أحمد لطفي السيد، وطه حسين وحسين هيكل. والمؤلف هو لجون ستيوارت ميل وعنوانه في **الحرية**[1].

إن مؤلف ميل يهدف أساساً إلى الدفاع عن الفرد ضد الدولة والمجتمع والجمهور. فهو يعبر عن هموم المرحلة الرابعة من تاريخ الليبرالية. لكنه مع ذلك يبقى وفياً لأفكار المراحل السابقة في كل ما لم يعارض صراحة مثله الأعلى.

نرى ميل يحدد في بداية كتابه مدار بحثه ويميزه عن مجال

---

(1) جون ستيوارت ميل، **في الحرية**، هارموندزورث، 1974.

الفلسفة والكلام. فيضع سؤاله في إطار الفكر الحديث المخالف لفكر القرون الوسطى. يقول المؤلف: «إن المشكل هنا هو مشكل الحرية المدنية وليس مشكل الإرادة الذي هو من مضمون علم الكلام»[1]. ثم يزيد: «إن الحرية كمبدأ لا تنطبق إطلاقاً على الأزمنة السابقة للعهد الذي أصبحت فيه الإنسانية قادرة على تحسين شؤونها بالنقاش الحر المتكافىء»[2]. وعن المعتقدات الموروثة يقول: «يجب أن ننظر إلى المعتقدات كأنها تحدٍّ موجه لجميع الناس لكي يبرهنوا على فسادها»[3]. هذه أحكام تدل على أن ميل يطرح قضية الحرية في نطاق التاريخ الحديث وبالنسبة لأوروبا فقط، كما سيتضح لنا فيما بعد. ولهذا السبب فإننا نراه لا يلقي اهتماماً لما قيل في موضوع الحرية في القرون السابقة، وقد بقي وفياً لروح الإنسية الغربية حيث يقول: «للفرد سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره»[4].

من المعلوم أن ميل اشتهر قبل كل شيء كأحد رواد الاقتصاد السياسي النظري بعد سميث وريكاردو. كانت أفكاره في الميدان الاقتصادي معروفة. لذلك لم يُعِدْ سردها في مؤلفه حول الحرية، وهي أفكار مبنية على مفهوم الفرد العاقل المتعاطي للكسب والإنتاج.

من هذه الوجهة ظلّ ميل وفياً لتراث القرن الثامن عشر. بيد أنه

(1) المرجع ذاته ص 59.
(2) المرجع ذاته، ص 70.
(3) المرجع ذاته، ص 80.
(4) المرجع ذاته، ص 69.

لم يعد يعتنق الاتجاهات الديمقراطية التي ميزت ذلك القرن. يعلل هذا التراجع بقوله: «إن مشكلة الحرية تطرح بإلحاح داخل الدولة الديمقراطية. . . بقدر ما تزداد الحكومة ديمقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية»[1]. هذه مفارقة لم تكن ظاهرة في القرن الثامن عشر لأن الدولة الديمقراطية لم تكن موجودة آنذاك، وهي التي تميز ليبراليي القرن التاسع عشر عمن سبقهم من مؤسسي المذهب. لهذا السبب نرى ميل يركز تحليلاته حول خطر هيمنة الدولة على الأفراد مدافعاً بحرارة عن مبادرة الفرد وحقه في نقض الإجماع.

«لقد رجحت كفة المجتمع على كفة الفرد والخطر المحدق الآن بالبشرية ليس في فرط الميول الشخصية بل بالعكس في قلّتها»[2]. هكذا يحكم ميل على المجتمع الأوروبي، والأنجلوساكسوني بخاصة، في أواسط القرن التاسع عشر. فيعيد إلى الأذهان أن واجب الدولة في كل نظام سياسي سليم هو أن تضمن للفرد القدرة على الدفاع عن نفسه وتتركه وشأنه، لا أن تدافع عنه هي. وتبرز هنا صعوبة نظرية وعملية في نفس الوقت:

كيف نحدد المجال الذي يكون فيه للفرد سلطان على نفسه بدون أدنى تأثير خارجي ونفصله من جهة عن مجال الأخلاق حيث يؤثر المجتمع في الفرد عن طريق التوبيخ ومن جهة ثانية عن مجال الدولة التي تلجأ إلى العقاب لمنع الفرد من إتيان بعض الأفعال؟

(1) المرجع ذاته، ص 62.

(2) المرجع ذاته، ص 125.

يقرر ميل في هذه النقطة المبدأ التالي: «كلما تعين ضرر، واقع أو محتمل، إما للفرد وإما للعموم، ينزع الفعل الذي قد يتسبب في الضرر من حيز الحرية ليلحق بحيز الأخلاق أو بحيز القانون»[1]. ويجمع على هذا المبدأ كل الليبراليين على اختلاف مشاربهم: إنهم لا يبدأون بتحديد مجال الدولة ويلحقون ما سواه بالفرد بل يبدأون بخط دائرة العمل الفردي ثم يلحقون بالدولة أو المجتمع ما يمكن أن يضر بفرد آخر أو بمجموع الأفراد. يقول طوكفيل، أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر: «إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان، نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية»[2].

من الضروري إذن أن تقف الدولة عند حدود معلومة. إذا تعدتها تحولت الحرية من مفهوم يعبر عن واقع إلى كلمة فارغة. يرى ميل أن الدولة الصناعية الديمقراطية تتجه نحو هذا الاتجاه الخاطئ ويقول: «إذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور التأمين وشركات المساهمة والجامعات والجمعيات الخيرية كلها تابعة لإدارة الحكومة وإذا أصبحت، زيادة على ما سبق، البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عنها اليوم من مسؤوليات، أقساماً متفرعة عن الإدارة المركزية، إذا كانت الحكومة هي التي تعين موظفي تلك المصالح وتكافئهم بحيث يعود أملهم في تحسين

(1) **المرجع ذاته**، ص 149.

(2) طوكفيل، الحالة الاجتماعية والسياسية في فرنسا سنة 1836 ضمن **المؤلفات الكاملة**، باريس غاليمار، ج 2، ص 62.

معاشهم معقوداً عليها، إذا حصل كل هذا، حينئذٍ تصبح الحرية إسماً بلا مسمى، رغم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام»[1]. هذا النقد اللاذع والمسبق لجميع أنواع التأميمات والتنظيمات الاشتراكية يفسر اهتمام الأوساط الثقافية الأمريكية بكتاب ميل في السنوات الأخيرة.

بيد أن ميل لا يعارض فقط توسيع دائرة الدولة. إن تخوفه من المجتمع الديمقراطي لا يقل عن تخوفه من سطوة الدولة على حرية الفرد. يلاحظ أن المجتمع في إنجلترا وأميركا الشمالية يعرف نوعاً من الإجماع الأخلاقي بحيث يمارس الرأي العام سلطة مطلقة على أذهان الأفراد. يقول عن إنجلترا: «ليست هذه البلاد وطناً لحرية الفكر»[2]. حين يتم الإجماع يتصالح الناس وينتهي الشقاق والتخاصم، لكن يؤدي الإنسان على ذلك الصلح ثمناً باهظاً، إذ يفقد كل جرأة في التفكير والتعبير ويعود ينظر إلى الابتكار كعلامة على الانعزال والشقاق. يزيد ميل موضحاً رأيه: «عندما نقبل أن تكون المبادىء مسلّمات لا تحتمل النقد وأن تكون المسائل الكبرى التي تهم البشر موضحة بدون نقاش مجدد، حينذاك يضمر النشاط الفكري الذي طبع الفترات الذهبية من تاريخ الإنسان»[3].
يرى ميل أن النقاش المتجدد في جميع المسائل ضروري للتقدم البشري ولا يعتد بالاعتراض القائل أن الحقائق الرياضية والهندسية ثابتة لا تقبل النقاش ويعتبره في غير محله. يرى أيضاً أن النقاش

(1) ميل، في الحرية، ص 182.
(2) المرجع ذاته، ص 93.
(3) المرجع ذاته، ص 96.

المفيد هو المفتوح الذي لا يعرف مسبقاً النتائج، غير المناظرة الكلامية المعروفة في القرون الوسطى والمبنية على النمط التالي: إذا قيل كذا فالجواب كذا. يلخص ميل رأيه في العبارة البليغة التالية: «لو كانت الإنسانية كلها مجمعة على رأي عدا فرد واحد فلا يحق لها أن تسكت الفرد المخالف لرأيها، كما لا يحق لذلك الفرد، لو استطاع، أن يسكت الإنسانية المعارضة لرأيه»(1).

يتضح هكذا أن مخالفة الجمهور وحيوية النقاش وبلورة الشخصية الفردية هي أصل التطور وضمان مواصلة التقدم. يقول ميل: «إن القسم الأكبر من الإنسانية لا يملك تاريخاً بالمعنى الحقيقي لأنه يئن تحت وطأة الاستبداد»(2).

حيثما كان الاستبداد توقف التاريخ والتقدم. هذه خلاصة تفكير ستيوارت ميل. يجب أن نذكر في هذا الصدد أن حرية الرأي والتأويل كانت دائماً من أصول الليبرالية. يقول روسو متعرضاً لحركة الإصلاح الديني في أوروبا أن منطق ذلك الإصلاح:

«هو قبول كل تأويلات الكتاب المقدس سوى تأويل واحد، ذلك الذي يرفض حرية التأويل». ويعلق: «إن ماهية العقل أن يكون حراً، ولو أراد أن يخضع لسلطة الغير لما تسنى له ذلك»(3).

هذا هو مجمل المنظومة الفكرية التي تعرف عليها المفكرون

---

(1) المرجع ذاته، ص 76.

(2) المرجع ذاته، ص 136.

(3) روسو، رسائل من الجبل ضمن **الأعمال الكاملة**، باريس 1901، ج 3، ص 136.

العرب في القرن التاسع عشر. ومن هنا نفهم لماذا ركزوا اهتمامهم على حرية الرأي والتأويل والابتكار ولماذا رفضوا الآراء المفروضة وكسروا الإجماع وتغنوا بالمبادرة الفردية وأكدوا سلطة الفرد على ذاته وفكره وبدنه. من هنا نفهم كيف تجاهلوا أصولاً ليبرالية أخرى وتعاموا عن التناقضات التي تواجه الليبرالية عند التطبيق.

قبل أن نبحث في قضية مدى استيعاب المفكرين العرب للمذهب الليبرالي علينا أن نرى كيف كان ينظر الليبراليون الغربيون إلى الإسلام. يكفي أن نسرد في هذا الصدد آراء ستيوارت ميل نفسه.

نستنتج من التحليل السابق أن ميل كان يرى أن المجتمع الإسلامي غير ليبرالي ليس فقط في نظام الحكم الذي كان فردياً واستبدادياً، بل في النظام الاجتماعي العام المؤسس على الإجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح.

بيد أن ميل لا يخص الإسلام بهذا الحكم. إنه يطلقه على كل المجتمعات السابقة للعهد الحديث في أوروبا، عهد نهضة العلوم اليونانية والإصلاح الديني. يقول بكل وضوح: «يمكن إهمال تلك المجتمعات المتأخرة التي ما زال الجنس الإنساني فيها دون الرشد»[1].

ينقد ميل كل مجتمع متزمت، متشدد في قوانينه الأخلاقية والدينية التي يضعها فوق أي نقاش. ينقد المجتمع الإنجليزي والأمريكي، وعلى نفس الأساس ينقد المجتمع الإسلامي. يذكر

---

(1) ميل، في الحرية، ص 69.

صراحة الإسلام عندما يتعرض لمسألة تحريم تجارة الخمر. يقول إن التحريم يمس حرية الفرد لأنه يفترض أن الفرد لا يعرف مصلحته. يعارض ميل التحريم الذي كانت تطالب به جمعيات في إنجلترا لنفس السبب الذي دعاه إلى نقد التشريع الإسلامي في هذا الموضوع. وينتقد كذالك تحريم أكل لحم الخنزير في الإسلام. فيقول أن للمسلمين الحق في تجنبهم لحم الخنزير لأنهم يعافونه، لكنهم عندما يحتقرون غيرهم ممن لا يعافه ويأكله، فإنهم يمسون بحرية ذلك الغير. إن ميل في واقع الأمر يعارض أساساً نظام الحسبة ولسبب عام هو أن المحتسب يضع نفسه في موضع الله ويعاقب أخاه الإنسان الذي لا يطيع الأوامر الإلهية. يقول ميل: «إن الناس عندما ينهون غيرهم عن المنكر يعتقدون أن الله لا يكره فقط من يعصى أوامره، بل سيعاقب أيضاً من لم ينتقم في الحال من ذلك العاصي»[1]. وهذا في نظره اعتقاد خاطىء لأنه افتئات على القدرة الربانية. إن ميل ينظر إلى الإسلام من هذه الزاوية، ويراه أولاً وأخيراً كنظام مجتمعي متزمت مشيد على الإجماع ومحاربة الانشقاق، وبالتالي مخالفاً لأصول المجتمع الليبرالي.

من الواضح أن موقفاً مثل هذا أثر في الكتاب العرب، والمسيحيين منهم بخاصة. ونرى هنا أصل الدعوة القائلة أن الإسلام لا يعرف معنى الحرية التي ناقشناها من قبل.

لقد حللنا فيما سبق الليبرالية من خلال كتاب لأحد أقطاب

(1) **المرجع ذاته**، ص 159.

مفكريها. من المحتمل جداً أن يكون المفكرون العرب في القرن الماضي قد تلقوها عن هذا الطريق. لكن كانت هناك طرق أخرى للتشبع بروح الليبرالية. يجب أن لا ننسى أن الليبرالية كانت في القرن الماضي الهواء الذي يستنشقه كل من كان واعياً بشخصيته وبحقوقه في أوروبا الغربية. إنها كانت العقيدة العامة بالنسبة للأوروبيين المثقفين بحيث كانت تكاد أن ترادف الفكر الأوروبي. علينا إذن أن نلخص تلك الليبرالية العامة، إن لم نقل المبتذلة، التي كان المرء يتشبع بها من خلال كل كتاب يقرأه أو مجلة يتصفحها أو محاضرة يسمعها أو نقاش يشاهده.

تقر الليبرالية في صورتها المبسطة أن الفرد هو أصل المجتمع وأن الحرية حقه البديهي والطبيعي. لا تطرح أبداً الحرية كمشكل، بل تسجلها فقط كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الأرض. وهكذا تنزع الحرية من مجال المساجلات الفلسفية لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية، أي في نطاق التاريخ والتطور. إن قانون التاريخ الإنساني هو أن يحافظ الفرد داخل المجتمع على الحقوق التي كان يتمتع بها كفرد قبل تأسيس المجتمع. يملك الفرد بالبديهة سلطاناً مطلقاً على ذاته، أي على جسمه وذهنه وحركته. له إذن حقوق كاملة ودائمة تتعلق بالاعتقاد والرأي وبالكسب والملكية. إن التعبير عن الرأي بحرية من مستتبعات سلطان الفرد على ذهنه وامتلاك ثمرات الكسب من مستتبعات سلطان الفرد على جسمه ونشاطه. هذه الحقوق التي لا تقبل التفويت إطلاقاً تسمى حريات شخصية أو إنسانية: كلما مست فقد المجتمع صفته الإنسانية لأنه أصبح يناقض الطبع والعقل، فهو

إذن باطل وغير شرعي. إن المجتمعات التي تمنع بعض الأفراد من التمتع بتلك الحريات لسبب يعود إلى اللون أو الجنس أو الوضعية الاجتماعية أو السن... تبتعد بذلك عن العقل وعن الإنسانية فيجب إصلاحها لترجع إلى قاعدة العقل والإنسانية.

تمس الحقوق الآنفة الذكر الفرد في ذاته. لما يتعامل مع أفراد آخرين تترتب عن التعامل حقوق أخرى تسمى حقوقاً مدنية أو سياسية وتتمثل في عقدين اثنين: عقد بين الأفراد يتأسس بموجبه المجتمع وعقد ثان بين المجتمع وبين فرد منه أو جماعة تتأسس بموجبه الحكومة. يكتسي هذا التعاقد المزدوج صورة دستور يضبط علاقات المواطنين فيما بينهم وعلاقات الحكام والمحكومين. وأهم الحقوق السياسية التي يضمنها الدستور هي أولاً حق الاقتراع لتأسيس هيئة تشريعية وثانياً مسؤولية الحكومة أمام الهيئة التشريعية وثالثاً استقلال القضاء لضمان العدل عند تنفيذ الأحكام.

بجانب الحقوق السياسية توجد حقوق تمس النشاط المعاشي. يجب على قوانين الدولة أن تتوخى المحافظة على المبادرة الفردية. عليها أن تترك الفرد ينظم أحوال معاشه. عليها أن تضمن له التمتع بثمار نشاطه. فقداسة الملكية وحق التوريث وحرية التنافس في دروب الكسب، كل هذا من أهم الحقوق المترتبة على حرية الفرد التي يجب على النظام السياسي أن يضمن استمرارها. إن علم الاقتصاد هو وصف لقوانين المنافسة الطبيعية بين أفراد أحرار. واجب الدولة هو أن تترك تلك القوانين تعمل لصالح المجتمع. وإذا تدخلت لحدها وتغيير مفعولها فإنها قد ترتكب خطأ ضد العلم والعقل والخير. فالمجتمعات التي تتدخل في ميدان الكسب وتفرض امتيازات واحتكارات وتقيم حواجز تعقّد عملية التبادل

وتتلاعب بسعر العملة، تجهل قوانين الاقتصاد السليم، تخرب البلاد وتفقر الأفراد.

هذه هي الخطوط العريضة لليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والصحفيين والسياسيين في القرن الماضي. من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي. فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم، غير معقول، غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادىء المذكورة. من الواضح كذلك أن أغلبية المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم، بل كانوا أكثر عنفاً في النقد وأكثر حماساً في المطالبة بالإصلاح.

إن مفكري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وكتّاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وطاهر الحداد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية التي لخصنا خطوطها العريضة. إنهم جميعاً لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها. إنهم بذلك قد قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية كما رأينا في فصل سابق. إنهم لم يعوا تمام الوعي هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم، وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز كما قلنا بحصره مشكلة الحرية في إطارها السياسي الاجتماعي. وسنرى هذا عبر مقتطفات من التعريفات التي عرف بها الحرية كتاب من ذلك العصر.

يقول الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح

من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. . . وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية سياسية»[1]. في هذا التعريف تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي. عندما يكتب مثلاً: «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالماً»[2]. هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه. قد يكون الطهطاوي قد وفّق بها بين تكوينه الفقهي وبين تأثّره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح عندنا. بيد أن المهم بالنظر إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

تزيد هذه الظاهرة وضوحاً عند الكتاب اللاحقين. يقول الكواكبي: «إن الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح»[3]. ويكتب لطفي السيد: «خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن. . . هي ذاتنا ومقوم ذاتنا هي معنى أن الإنسان إنسان، وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية»[4].

---

(1) الطهطاوي، المرشد الإمين ضمن **الأعمال الكاملة**، بيروت، 1973، ج 2، ص 373 ـ 374.

(2) **نفس المرجع، نفس الصفحة.**

(3) الكواكبي، طبائع الاستبداد ضمن **الأعمال الكاملة**، القاهرة، 1970، ص 57.

(4) لطفي السيد مباديء في السياسة والأدب والاجتماع، القاهرة، 1963، ص 138.

أمثال هذه العبارات لا تكاد تحصى في الأدب العربي الحديث. كلها تتغنّى بمحاسن الحرية وتلحُّ على تحقيقها في جميع الميادين. لذلك لا يتميز في ذلك العصر الكاتب الأديب عن الصحفي الداعية وعن السياسي المصلح. وقد عرف القرن الثامن عشر الأوروبي وضعية مماثلة لأن الليبرالية مذهب اجتماعي أكثر مما هي نظرة فلسفية.

يتميز المؤلفون العرب الليبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين:

الأولى ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم. يقولون إن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية. كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية فهو ليس من الإسلام الحقيقي. نقرأ مثلاً عند خير الدين التونسي: «إن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[1]. إن هذا الموقف جد سطحي، بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، كما سنراه في فصل لاحق، لكن الليبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها. فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي[2].

(1) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك**، تونس، 1977، ص 158.

(2) إن الليبرالية موازية فكرياً للوضعانية، بل تتحد معها في كثير من المبادىء. ترفض النظريتان مبدئياً الفلسفة كخطة للتفكير وتتهمانها باللغو.

وميزة الليبرالي العربي الثانية هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين. لذلك هو لا يشاطر رأي ميل وغيره القائل إن دعوة الحرية محددة تاريخياً بعهد النهضة في أوروبا. لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي، لا بد من استخدام التاريخ واستحضار الأبطال المسلمين. وهكذا يصبح أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح كما يعود أبو ذر الغفاري من أبطال الديمقراطية الاشتراكية. ليس تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضر وقفاً على المؤلفين العرب، قد نجده في أحقاب أخرى من التاريخ العالمي، لكنه بدعة بالنظر إلى منطق الليبرالية الحقيقية، وكلما أكثر منه مولف ما ابتعد عن روح الليبرالية حتى ولو أعلن انتماءه إليها. نلاحظ مثلاً أن لطفي السيد، الليبرالي الأصيل، لم يلجأ إلى مثل ذلك الاستحضار.

إن إنتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني. يتكون من ترجمات لأمهات الليبرالية الغربية، ومن تعاليق عليها، ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية، ومن بحوث تحيي وتؤول مذاهب إسلامية قديمة. وكل هذه الأنواع من التأليف تلعب نفس الدور وتروِّج بين القراء الأفكار الليبرالية. إن حسين هيكل بث نفس الأفكار عندما بسط مذهب روسو في السياسة والتربية وعندما وصف في قصة زينب عاطفة متحررة من قيود العادات والتقاليد وعندما أول تأويلاً شخصياً السيرة النبوية. في جميع هذه الأعمال بقي وفياً لدروس أستاذه **لطفي السيد** الذي ما انفك يدعو إلى الانفراد بالرأي والصدع به. لقد كتب سنة 1912 ما يلي: «إن الذين يبخلون عنا بالقرب من المثل الأعلى من حريتنا التي أتانا

الله إياها من فضله يجدون من أمثلة تقصيرنا في إظهار حرية الرأي في العلم وفي السياسة ما يحتجون به في إرادتنا على البقاء على ما نحن عليه. . . فإذا أحسوا من حريتنا في الآراء العلمية الإرادية قوة لا يقف أمامها استهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء ولا استدرار المنافع الخسيسة لا يجدون مندوحة من التخلية بيننا وبين طريقنا إلى المثل الأعلى لحريتنا»[1].

إن خصوصية الليبرالي عامة أنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار. وخصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوروبي. والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية.

رأينا الفرق الموجود بين ليبرالية القرن الثامن عشر وليبرالية القرن التاسع عشر في أوروبا: الأولى تفاؤل محض وثقة خالصة بمحاسن الحرية، أما الثانية فلقد عايشت كيف طبق نداء الحرية في عهد الثورة الفرنسية وسمعت الشعار القائل: لا حرية لأعداء الحرية، والقاعدة القائلة: لا بد من إجبار الناس على أن يكونوا أحراراً. فهمت أن الحرية إذا أطلق مفهومها حملت في ذاتها تناقضات تتبلور عند التطبيق.

بيد أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر. فنتج عن ذلك عدم

(1) لطفي السيد، مباديء. . . ص 137، مقتطف من مقال في يومية الجريدة بتاريخ 19/ 9/ 1912.

استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها في بداية هذا الفصل وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارة وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى لم يجروا على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي. واتخذوها في صورتها الظرفية كشعار. لقد قلنا إن الشعار كان موافقاً لحاجات المجتمع العربي وأنه لهذا السبب لعب دوراً ثورياً مهماً جداً. إلا أن عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي أثر تأثيراً سلبياً في الفكر العربي في العهد اللاحق، عند أنصار الليبرالية وعند خصومها على حد سواء.

ما هي مفارقات الحرية التي لم يلتفت إليها الكتاب العرب؟ نجد عبارة واضحة عنها في كتاب جون ستورت ميل نفسه. تنشأ المفارقات من كون الليبرالية تفترض أن الإنسان كائن عاقل. بيد أن الإنسان ليس عاقلاً في كل المجتمعات وليس عاقلاً باستمرار في نفس المجتمع.

هناك مجتمعات متأخرة في نظر ميل لم يصل فيها الإنسان إلى سن الرشد. لا مناص لتلك المجتمعات من استبداد نيِّر. إن ميل يحصر انتقاداته لهيمنة الدولة في نطاق المجتمعات الأوروبية المتقدمة. هناك تناقض بين الحرية الفردية وبين لوازم التربية، أكانت التربية فردية أو جماعية. يقبل ميل أن تقوم الدولة مؤقتاً بواجبها التربوي عندما يتعلق الأمر بشعوب متأخرة.

وفي المجتمع المتقدم نفسه من يضمن لنا أن يكون المرء دائماً عاقلاً؟ يطرح ستيوارت ميل الأسئلة التالية: هل يجوز السماح ببيع

السم أو التبغ أو الخمر؟ هل يسمح للمرء أن يبيع نفسه لغيره؟ هل يجب إجبار المرء على التعليم؟ هل يجب تحديد النسل؟ في واقع الأمر لم يكن من المنتظر أن يطرح ميل هذه الأسئلة إذا تذكرنا الحجج التي بنى عليها انتقاده للحسبة في الإسلام. لقد رفض مبدأ الحسبة لأنها تفترض، خطأ في رأيه، أن الإنسان لا يعرف مصلحته، وها هو الآن يرجع إلى المنطلق الذي كان الفقهاء المسلمون يبررون به نظام الحسبة. يقول ميل في كل قضية من القضايا السابقة إن عدم تدخل الدولة قد يؤدي إلى أن يضر المرء نفسه بنفسه: أن يبقى جاهلاً أو أن يبذر ماله أو أن يسمم أقرباءه أو أن يبيع نفسه؛ لكن إذا تدخلت الدولة ومنعت بعض الأنشطة، فسيكون المنع بالنسبة للرجل العاقل تجنياً على حقه في التصرف الحر. يتردد ميل تردداً واضحاً ولا يعطي رأياً حاسماً في هذه القضايا. يقول مثلاً فيما يتعلق بتحديد النسل في كتابه حول الاقتصاد السياسي: إذا كانت الدولة مسؤولة على تغذية الفقراء فلها الحق أن تحد من النسل، أما إذا تركت الناس ينجبون كما شاءوا فليس عليها أن تعيل الفقراء.

ما يهمنا في هذا الصدد هو أن ستيوارت ميل قد فقد التفاؤل الذي كان يميز أساتذة القرن الثامن عشر ولم يعد يعتبر أن الحرية تحل كل المشكلات الاجتماعية. توجد مشكلات لا ينفع فيها اللجوء إلى مبدأ الحرية الصرف. إن ميل يرفض التحليلات المجردة، لذلك لم يذهب بالنقاش إلى حد طرح قضية مفهوم الحرية المطلقة في نطاقها الفلسفي. لكنه لا يغفل عن وصف المفارقات التي تنشأ عن تطبيق الحرية. هذا عكس ما نراه عند الكتاب العرب في العهد الليبرالي. إنهم يتغنون بالحرية وكفى.

يرفعون شعارها ولا يتصورون أن تكون هي مشكلة عوض أن تكون حلاً لجميع المشكلات.

والسبب في هذا الإهمال اجتماعي محض، لا علاقة له بنباهة الأفراد وحدة أذهانهم. كان المجتمع الإسلامي في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. من هنا نشأت خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية: من جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي، ومن جهة ثانية تأثروا بها طويلاً إلى حد أنهم أولوا مذاهب أخرى تأويلاً ليبرالياً.

استغلوا الحرية كشعار لأنها كانت مطلباً جماعياً يستلزمه طموح العرب إلى العدل والتقدم والرفاهية. ودامت هذه الوضعية مدة طويلة بحيث يمكن القول إن العهد الذي كانت فيه الحرية مطلباً حيوياً للمجتمع العربي دام من أواسط القرن الماضي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. كانت أثناء هذه المدة المنظومة الليبرالية هي الأكثر ملاءمة للوضعية العربية، وفي بعض الأحيان كانت الأكثر انتشاراً في السوق الفكرية العالمية. لكنها لم تكن أبداً وحدها ولم تلبث أن واجهت منظومات منافسة قوية، فكثيراً ما استغل الكتّاب والمفكرون العرب هذه المنظومات الأخيرة لنشر دعوة الحرية.

يجب إذن التمييز بين العهد الليبرالي الذي مر به الفكر العربي وبين المدة القصيرة جداً التي قد يكون بعض الكتّاب فيها قد اعتنقوا الليبرالية في صورتها الأصلية. إن الليبرالية العربية لم تكن أبداً وفية لأصولها الحقة، لكن العرب عاشوا عهداً ليبرالياً حقيقياً طويلاً. أولوا أثناءه أفكاراً غير ليبرالية تأويلاً ليبرالياً، وهكذا فعلوا

بالتراث الإسلامي وبالمذهب الماركسي وبالمدرسة الوجودية مثلاً. كان كل مذهب يؤكد فكرة الحرية صالحاً في أعينهم كمادة للدعاية التحررية بغض النظر عن أصوله ومراميه الفلسفية. كان المهم آنذاك هو إثبات الحرية في أي لغة تيسرت، لأن الإثبات هو التغني بشيء مفقود.

الحرية في العهد الليبرالي الذي عاشه المجتمع العربي شعار ليس إلا. وبالفعل نلاحظ أن مؤلفات ذلك العهد لا تتميز بالعمق وأن مؤلفيه لا يرقون أبداً إلى مرتبة المتصوفة والمتكلمين الذين ناقشوا في العهود السابقة مسألة الحرية الفردية تحت ستار قضية تقليدية مثل مشكلة الاستطاعة أو كسب الأعمال أو القدرة على تغيير الطباع. لكن إذا تفهمنا بعمق الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك أدركنا أن هذا التخلف عن الأجداد لا يعني عجزاً في الأذهان أو قصوراً في الهمة وإنما يعني استجابة لمتطلبات الحياة الجماعية.

إن الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية، بل تنفي ضرورة تنظير الحرية. هذا هو الدرس الذي تمدنا به الليبرالية في كل زمن ومكان. نلاحظ أثناء العهد الليبرالي العربي ابتعاداً عن النظريات فلم تستعد نظرية الحرية حقها من اهتمام المؤلفين إلا بعد انتهاء العهد الليبرالي، بعد أن أوضحت التجربة أن الحرية الليبرالية متناقضة في ذاتها.

سيبقى شعار الحرية الليبرالية مرفوعاً لأن الحاجة تدعو إليه، لكنه لم يعد من مسلمات ذلك المجتمع. سيكون نقد ذلك الشعار منطلقاً لطرح مسائل جوهرية حول الحرية كمفهوم مجرد مطلق.

الفصل الرابع

نظرية الحرية

لقد لاحظ القارىء أني أرفض الفكرة القائلة أن الليبرالية العربية متولدة عن الليبرالية الغربية تولداً آلياً، وأن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية، وأن كلمة حرية ذاتها ترجمة لكلمة أجنبية. إني أقول إن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد من الناس. أن يكون التعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية مماثلة، وأن يكون الكتاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي. والدليل على ذلك هو أن الكتّاب العرب لم ينقلوا بأمانة الليبرالية الأوروبية المعاصرة لهم، بل تعاموا عما كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية. إنهم كانوا في حاجة إلى ليبرالية متفائلة حازمة واثقة بذاتها فأوّلوا ليبرالية عصرهم المتشائمة الباهتة حسب رغباتهم.

وقلنا أيضاً إن من مميزات العهد الليبرالي في تاريخ العرب المعاصر أنه كان يوظف كل فكرة تعرض له لتبرير الدعوة إلى الحرية حتى الأفكار التي تبدو منحرفة عنها فالماركسية مثلاً التي تحاول أن تنتقد حدود الحرية الليبرالية، كما سنوضح ذلك، عملت موضوعياً في الفترة التي تعنينا على نشر وتركيز دعوة الحرية في جميع ميادين الحياة العامة.

والآن حان الوقت لنتعرض لنظرية الحرية. ونعني بالنظرية

محاولة تأصيل الحرية بعد الوعي بالتناقضات الناشئة عن التطبيق. نلاحظ أن الكتاب العرب في فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين قد اتبعوا طرقاً موازية لطرق منظِّري الحرية في الغرب. لكن هنا أيضاً لا يحق لنا أن نقول إن الشبه وليد التأثر المباشر وإن أولئك الكتاب لم يكونوا سوى تراجمة وشرَّاح لمذاهب غربية. الحقيقة هي أن التجربة العربية الجماعية، التي تلت الفوز بالاستقلال السياسي وتحقيق الإصلاحات الليبرالية المنتظرة منذ منتصف القرن التاسع عشر في الميادين القضائية والإدارية والتعليمية والاجتماعية، هي التي كشفت عن حدود الحرية الليبرالية. فقادت المفكرين إلى إظهار تلك الحدود والبحث في أسبابها وأصولها. فكانت فرصة لإحياء نظرية الحرية في ظرف جديد وثوب جديد. أن يتجه أولئك الكتَّاب إلى من ألَّف قبلهم في الموضوع من مسلمين وغربيين فهذا أمر طبيعي. ولكن الدافع الأول هنا، كالدافع الأول في العهد السابق، كان الحاجة الموضوعية التي أفرزها التطور الاجتماعي. وإذا لاحظنا نقصاً في نظرية الحرية عند العرب المعاصرين فذلك راجع إلى المستوى التاريخي للمجتمع العربي، وليس إلى أي نقص ذاتي في الكتاب العرب أنفسهم. إن التفكير في الحرية عبارة عن الإحساس بضرورة الحرية. هذا قانون نراه يعمل في جميع أطوار التاريخ العربي.

قلنا إن الليبرالية ـ وهي بالمعنى الدقيق أدلوجة الحرية أو الدعوة إلى الحرية ـ لا تحمل نظرية الحرية كما أن الوضعانية ـ وهي الدعوة إلى استيعاب قوانين الطبيعة ـ لا تحمل نظرية الحقيقة. إن الليبرالية تنشأ على أساس نفي كل محاولة مجردة لتبرير الحرية لأن الحرية في رأيها ظاهرة تاريخية تسجل فقط. بظهورها تبدأ

الإنسانية الحقة والتاريخ الحق والعقلانية الحقة. فمن الشطط أن نعتبر الليبرالية نظرية من نظريات الحرية حيث إنها لا ترى في الحرية مشكلة. وحتى المفارقات التي ساقها ستيوارت ميل فإن الليبرالية لا تبحث عن أسبابها وأصولها بقدر ما تتأسف لظهورها، بسبب كون الإنسان يتخلى أحياناً عن العقل الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى.

لذلك يمكن القول إن نظرية الحرية الحديثة تنشأ دائماً بعد أن تعرف الليبرالية إخفاقاً ولو نسبياً في ظرف تاريخي معين. وهذا ما حصل بعد تلاحق الثورات التحررية في القرن التاسع عشر. إن أول مؤلف تعرض بعمق إلى مسألة الحرية الإنسانية في الفترة المعاصرة هو كتاب شيلينغ المسمى: **بحوث في الحرية الإنسانية**(1) والذي أثر في كل اتجاهات الفكر الحالي عن طريق المنظومة الهيغيلية.

إن نظرية الحرية تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: الماركسية والوجودية والكلامية(2) المستحدثة وهذه الاتجاهات الثلاثة متأصلة في بحوث الفلسفة الألمانية(3). إن الفلسفة الألمانية تتميز بنقدها ليبرالية عهد الأنوار التي حاولت الثورة الفرنسية أن تطبقها تطبيقاً شاملاً. وإذا كانت نظرية الحرية تستدعي نقد الحرية الليبرالية فلا غرابة أن تستعيد بعض مواقف علم الكلام والفلسفة الكلاسيكيين. لا شك أن قارىء شيلينغ وهيغل يحس بقرابة بين تحليلاتهما

---

(1) شيلينغ، **بحوث في الحرية الإنسانية**، باريس 1977.
(2) أستَعمِل كلامية في معنى علم الكلام.
(3) الفلسفة الألمانية هنا هي فلسفة العهد الرومانسي، تبتدئ بفخته وتنتهي بفيورباخ وهي التي تميز الفكر الألماني عن فكر الشعوب الأوروبية الأخرى.

وتحليلات سبينوزا ولايبنتز. كل هؤلاء يضعون قضية الحرية الإنسانية في نطاق المطلق، أي في نطاق مفهوم الله. لذلك كانت نظرية الحرية عند الألمان فلسفة كلامية، إلا أنها فلسفة كلامية إنسانية تدور حول الإنسان لا حول الله. وهذا ما سينتبه له فيورباخ حيث يقول: «إن واجب العصور الحديثة هو تحقيق وتجسيد الله وقلب علم الله إلى علم الإنسان»[1]. كان هدف الفلاسفة الكلاسيكيين المحافظة على حرية الله المطلقة مع الاعتراف بوعي الحرية عند الإنسان. يقول سبينوزا: «أما فيما يتعلق بالإرادة الإنسانية التي قلنا إنها حرة فتلك الحرية لا تستمر في الكون إلا بعون الله ولا يوجد بشر يريد أن يفعل إلا ما قدره الله منذ الأزل. كيف يمكن التوفيق بين القدر الأزلي وضمان الحرية البشرية؟ هذا شيء يصعب إدراكه ولا يجوز لنا أن نرفض ما هو واضح لدينا اعتماداً على ما هو مجهول»[2]. ويقول لايبنتز: «حينما يهم الإنسان بفعل حسن تتوافق إرادة الله مع إرادته ولولا التوافق لما حصل الفعل. هذا صحيح بشرط أن نفهم أن الله لا يريد الأفعال القبيحة، رغم أنه قد يسمح بوقوعها تفادياً لوقوع ما هو أقبح منها»[3]. نترك جانباً الصعوبات الواضحة في هذين الموقفين. لنسجل فقط إن قضية الحرية البشرية تطرح في نطاق الحرص

---

(1) فيورباخ. مبادىء فلسفة المستقبل. ضمن **بيانات فلسفية**، ترجمة الثوسير إلى الفرنسية. باريس، 1960، ص 173.

(2) سبينوزا، **أفكار ميتافيزيقية**، ضمن **الأعمال الكاملة**، طبعة غرنيه، باريس، ج 2، ص 444.

(3) لايبنتز، **بحوث في العدل الإلهي**، باريس، غرنيه، 1969، ص 378.

الشديد على إطلاق الحرية الإلهية. ونلتفت الآن إلى هيغل فنجده يتجه اتجاهاً معاكساً للاتجاه السابق، إلا أنه يحافظ على جميع عناصر الإشكالية. يقول: «إن حرية الكائن الفرد هي في عمقها مطابقة لماهية الذّات، يعني أنها في عمقها من طبيعة إلهية. فالإنسان الذي يعلم أن طبيعته ليست غريبة عن طبيعة الله يضمن لنفسه التوفيق الإلهي ويستعد لتقبل ذلك التوفيق، مما ينتج عنه تصالح الله مع العالم أي حذف ما يجعل العالم غريباً عن الله»[1]. يعبر هيغل بأسلوبه الغامض عن الفكرة التي أوضحها فيورباخ وهي أن الحرية البشرية والحرية الإلهية المطلقة مفهوم واحد إذا وضعنا أنفسنا في النقطة الزمنية التي ينتهي ويتم فيها التاريخ. لم تبق الحرية البشرية من توابع الحرية الإلهية، بل أصبحت صورة من صورها عند تعيين المطلق في الفرد وتحقيق الحقيقة المجردة في التاريخ المحدد.

فموقف هيغل هو قلب، وقلب فقط، لموقف الفلاسفة الكلاسيكيين، لأنه يضع الحرية البشرية في البداية ثم يبحث لها عن أصل بالمعنى الفلسفي. كونه يضعها في المقدمة فلأنه استوعب الدعوة الليبرالية عبر روسو وكانط وتجربة الثورة الفرنسية. وكونه يبحث لها عن أصل فلأنه فيلسوف، تعلم علم الكلام في مدرسة كهنوتية، فأصبح لا يقنع بالتأكيدات الليبرالية غير المبررة عقلاً، ولأنه يريد أن يذهب إلى ما وراء الحريات، أي التشكُّلات التي تنادي بها الحركات السياسية، ليصل إلى مفهوم الحرية الذي

(1) هيغل، **تمهيد الفلسفة**، ترجمة غاندياك، جنيف، مطابع غونتيه، 1964، ص 70.

يؤسس تلك الصور والتشكلات. وبما أنه استوعب الدعوة الليبرالية فإن موقفه يتميز بكيفية جذرية عن مواقف الفلاسفة الكلاسيكيين. وهذا ما نراه واضحاً في هذه الفقرة من كتاباته:

«إن الإغريق والرومان ـ والآسيويين بأحرى ـ كانوا يجهلون تماماً أن الإنسان بصفته إنساناً خلق حراً وأنه حر. . . والمسيحية تعترف بأن الناس أحرار، لكنه اعتراف يختلف عن الحقيقة التالية: إن الحرية هي العنصر المكوّن لمفهوم الإنسان. إن الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون، وحققت تلك الغريزة تغيرات عظيمة، إلا أن القول بأن الإنسان حر بطبعه لا يعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ماهيته ومفهومه. وهذه المعرفة وهذا الوعي بالذات لم يحصلا إلا في عهد قريب منا»[1]. هذا كلام ليبرالي لم يكن يخطر أبداً على بال الفلاسفة الكلاسيكيين. لكن هيغل يعتبر أن مفهوم الحرية عند الليبراليين سطحي وأن تلك السطحية كانت الحاجز الذي منع الثوار الإرهابيين، أمثال روبسبير، من تجسيد الحرية في تنظيمات سياسية واجتماعية. إن أخطاء الإرهابيين نشأت عن خلط بين **الحرية ـ الأصل** وبين الصور والتشكُّلات التي تظهر من خلالها في ظروف اجتماعية معينة. ولتدارك تلك الأخطاء لا بد من نظرية فلسفية للحرية. إننا نعلم أن نظرية هيغل ستتحول إلى نفي الحريات الليبرالية (حرية الرأي والتعبير والتجمع والتصويت. . . الخ)، لكن ما يهمنا هنا هو أن هيغل انطلق من إرادة تأصيل الحرية في الفلسفة

---

(1) هيغل، **دروس في تاريخ الفلسفة**، باريس، غاليمار، 1964، ص 63.

متخطياً ميدان التاريخ والاجتماع، وهو منطلق ستعتمده جميع المذاهب المعاصرة. لذلك نلمس تأثيراً هيغلياً واضحاً عند جميع الذين يرومون تعميق الحرية وتثبيتها على المدى الطويل، كالماركسيين والوجوديين والكلاميين الجدد الذين ينيطون بالله وحده مفهوم الحرية المطلقة[1]. ونلاحظ في كل هذه المذاهب نفس المفارقة الموجودة عند هيغل وهي أن تعميق الحرية ينقلب في آخر المطاف إلى استخفاف بالحريات: إطلاق الحرية نظرياً ينقلب إلى نفي الحريات عملياً ولو قيل إن هذا النفي مؤقت. إن نظرية الحرية في الأساس بسط جدلية الحرية بين إطلاقها على المستوى النظري وحدِّها على مستوى الواقع.

يفند هيغل بشدَّة مفهوم الحرية الوجدانية، تلك التي يشعر بها المرء عندما يتأمل أعماله والتي يريد فرضها على العالم الخارجي، يرى فيها هيغل منشأ الإرهاب، سبب خراب العالم وعنوان المراهقة الفكرية. فيقول في مستهل **فلسفة القانون**: «أصل الصعوبة في هذا المضمار كون المرء يتأمل في ذاته ويبحث عن الحرية وعن قواعد الأخلاق. وهذا حق له شريف ورباني، إلا أنه ينقلب إلى ظلم إذا أنكر كل شيء سوى ذاته ولم يشعر بالحرية إلا عندما يبتعد عن قيم الجمهور ويتوهم أنه سيكتشف قيمة خاصة به»[2]. يرفض هيغل الذاتية الفردية التي تضعها الليبرالية في بداية تفكيرها كمعطى بديهي ويقرر أن تلك الحرية لا تبرح دائرة الأخلاق النظرية فلا تتحقق في الواقع. تبدو لازمة لاستكمال مفهوم الإنسان لكنها لا

(1) نعني بالكلامية الجديدة على وجه الخصوص مدرسة كارل بارث البروتستانتية.

(2) هيغل، **فلسفة القانون**، ترجمة فرنسية، باريس، غاليمار، 1940، ص 23.

تحمل في ذاتها أي ضمانة ترغمها على أن تتحول إلى واقع ملموس. والبحث عن طرق تحقيق الحرية يقودنا بالضرورة إلى إدراك دور الدولة، فيقول: «كون الإنسان في ذاته ولذاته لم يوجد ليستعبد، هذه حقيقة ندركها كضرورة عقلية فقط. لكي نكف عن إدراكها كمثل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة»[1]. إن الدولة تلعب دوراً أساسياً في تهذيب الإرادة الطبيعية التي «هي عنف ضد الحرية الحقيقية»، هي التي تحرر الفرد من قيود الغرائز ومن أخطار الذاتية اللامتناهية. ولم تتحقق عملياً الحرية إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع من خلال اختيارات الأفراد وهذا هو ما تعنيه عملية التهذيب. إن الدولة في آخر تحليل لبّ تطور التاريخ. يقول هيغل: «عندما نقرّ ونقبل أنه من واجب الإرادة الفردية أن توجِد ما هو ضروري عقلاً في المجتمع وفي الدولة، عندئذ نكون قد حددنا تحديداً علمياً ما يعبر عنه عامة بالحرية»[2]. وهكذا يربط هيغل بين نظرية الحرية ونظرية الدولة، بل يربطها في النهاية بنظرية التاريخ ونظرية المعرفة ونظرية الكون. ليست هذه المفاهيم عنده سوى تشكلات لمفهوم واحد هو مفهوم **المطلق** الذي يظهر مجرداً أو محققاً، عاماً أو مخصصاً، في صُوَر متعددة على مستويات مختلفة.

وكما هو الحال دائماً عند هيغل، هو ينفي الشيء ليحافظ عليه، ينقده ليستخرج منه الحقيقة التي تتعداه إلى ما هو أثبت وأدوم

(1) **المرجع ذاته**، ص 57.
(2) **المرجع ذاته**، ص 165.

منه. إن كون هيغل يضع مشكل الحرية في نطاق الدولة (أي في نطاق المجتمع والتاريخ)، ويرفض وضعها في نطاق الوجدان المحض وفي نطاق علاقة المرء المخلوق مع خالقه المشخص، كل ذلك يجعله يحافظ على الموقف المبدئي الأصيل للمنظومة الليبرالية ويقف في صف هذه ضد الفلسفة الكلاسيكية المجردة. لكنه في نفس الوقت لا يكتفي بتقرير وجود الحرية في شكل حريات (حرية الرأي وحرية التعبير وحرية التجمع. . .)، بل يبحث عن حرية **أصلية**، حرية مطلقة. وهنا يودع طريق الليبراليين وفي آخر مطافه ينقلب ضدهم، رغم أنه يظن أنه بقي وفياً لأهدافهم البعيدة. عنده الحرية الأصلية إلهية، فلا تطابق بحال اختيار الفرد العابر، وهي تتحقق في الدولة عبر انسياب التاريخ. فالفرد لا يتحرر إلا عندما تتطابق إرادته مع أهداف الدولة.

هذه فكرة كلاسيكية لكنها تختلف عنها في المحتوى. كان الكلاسيكيون يرون الحرية في توافق إرادة الفرد مع إرادة المبدع الخالق، في حين أن هيغل يضعها في توافق هدف الفرد مع عقلانية الدولة وهدف التاريخ. النتيجة واحدة في كلتا الحالتين، وهي أن الحرية لا تتحقق في الآن وإنما ترجأ دائماً إلى مآل، إلى عالم الجزاء من جهة، وإلى نهاية التاريخ وتجسيد الدولة العقلانية من جهة ثانية. ويصل هيغل إلى النتيجة التالية وهي أن الحريات الليبرالية شبح يمنع من إدراك الحرية الأصلية التي يضمنها العقل ويحققها التاريخ.

وهكذا تتضح لنا نقطة ركزنا عليها في البداية وهي أن نظرية الحرية تنشأ عن نقض الحريات الليبرالية، نقدها نظرياً ونفيها عملياً. كلما بحثنا عن أصل الحرية ووسعنا من نطاقها احتقرنا

الحريات القائمة في انتظار تحقيق ظروف تضمن حرية أكمل وأعلى.

كل مذهب يحمل نظرية عن الحرية نجده في نفس الوقت أكثر تشبثاً بالحرية المطلقة وأقل اعتباراً للحريات الليبرالية. وظهور مذهب من هذا النوع في مجتمع ما لا يبرهن بالضرورة على أن ذلك المجتمع أكثر أو أقل تحرراً من غيره، لأن مُروِّجه يمكن أن يكون من أعداء أو من أنصار الحريات القائمة. غير أن انتشارها على العموم يعوق استمرار وتركيز المنظمات الليبرالية خاصة في بداية عهدها. وهذا ما حصل في البلاد العربية.

تكاد تكون نظرية الحرية في الماركسية مطابقة لنظرية هيغل. يشارك ماركس هيغل في إطلاق مفهوم الحرية إلى حد يجعله مرادفاً لمفهوم الإنسان ويشاركه كذلك في ضرورة تضمين اختيار الفرد مضموناً لا يمكن أن يكون سوى العقل أو مغزى التاريخ. بيد أن ماركس لا يؤلِّه الدولة كما يفعل هيغل، بل يضع محلها الطبقة، طبقة العمال الصناعيين الذين يمثلون الإنسان الإنساني الصرف، غير المقيد بالملكية وبالتقاليد والأعراف. إن ذلك الإنسان الإنساني هو مضمون وضامن حرية الفرد، وإلى أن يتحقق في نطاق دولة شيوعية تبقى الحريات ناقصة لا تعدو أن تكون ستاراً خادعاً يغطي مصالح المستغِلين في أعين الشغّيلة المستغَلين.

يكفي أن نسوق هنا فقرتين لنبرهن على أن نظرية الحرية الماركسية متولدة عن الهيغلية. يقول ماركس: «إن الحرية الذاتية تبدو عند هيغل حرية فارغة (صورية)... لأنه لم يتمثل بالضبط الحرية الموضوعية كتحقيق وتجلٍّ للحرية الذاتية». ثم يقحم في

صلب هذا النقد ملاحظة تفيد: «أنه من الحق أن يكون العامل الحر واعياً بنفسه وأن لا تعمل الحرية في المجتمع كغريزة طبيعية»[1]. يقبل ماركس إذن التحديد الصوري المطلق للحرية لكن كمرحلة فقط في مسار الفرد البشري ويرفض أن يفصلها عن الذات الإنسانية التي هي وعاؤها الوحيد في هذا الكون. لا يأخذ على هيغل تحديده المطلق للحرية، فهذا التحديد ضرورة منطقية، لكنه ينتقده لأنه لم ينطلق من الفرد الذي يكون المناط الوحيد لوعي الحرية[2]. إن هيغل عوضاً من أن يركز على المعطى الوحيد في التاريخ، أي الفرد، يركز على الدولة التي هي اصطناعية. هذا هو النقد الذي لا يفتأ ماركس يردده في تعاليقه على فلسفة القانون. يظهر وكأنه رجوع إلى موقف الليبرالية حيث يحدد الحرية بطريقة تحليلية وجدانية بدون لجوء إلى الدولة ليستعير منها هدف الاختيارات الفردية. إن مضمون الدولة في نظره هو مضمون حرية الأفراد الذين يؤسسونها. وهذا كلام ليبرالي صرف. لكن عندما يتعمق ماركس في فهم الدولة والتاريخ ويضع محل الدولة الطبقة العامة[3] ـ طبقة الشغّيلة الصناعيين ـ فإنه يضع إرادة الفرد بالنسبة إلى الطبقة موضع الفرد بالنسبة إلى الدولة عند هيغل. وسيزداد هذا الموقف وضوحاً مع مرور الأعوام وتطور الماركسية إلى أن يرجع أنجلس فيقبل نظرية

---

(1) ماركس: **نقد فلسفة القانون لهيغل**، ترجمة فرنسية، باريس، مطبعة كوست، 1952، ص 131.

(2) يردد ماركس هنا نقد فيورباخ ولا يتعداه في شيء.

(3) الطبقة العاملة هي التي تمثل في وقت واحد مصالحها ومصالح الإنسانية جمعاء. فهي طبقة لا كالطبقات الأخرى والأولى من نوعها في التاريخ. يقابل مفهوم الطبقة العاملة عند ماركس مفهوم **المطلق المعين** عند هيغل.

هيغل بأكملها. وها هو يقول: «لا تعني الحرية حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة، بل تعني الاختيار في نطاق معرفة تلك القوانين. . . ولا تعني الإرادة سوى القدرة على الاختيار مع معرفة الأسباب. كلما كان حكم المرء حراً في قضية ما كانت كبيرة الضرورة الطبيعية التي تعيِّن مضمون ذلك الحكم: فالحرية هي إذن التحكم في أنفسنا وفي الطبيعة المحيطة بنا تحكماً يرتكز على إدراك ضروريات الطبيعة وبالتالي هي نتيجة التطور التاريخي»[1].

رأينا أن هيغل يضع الحرية في بداية التاريخ. تأتي الماركسية فتقلب هذه المقولة وتضع الحرية في النهاية، عندما يختفي المجتمع الحالي المبني على الملكية الفردية وعندما يستوعب الإنسان العلوم الموضوعية ويتحكم في الطبيعة. بالقضاء على الملكية يتحرر الإنسان من تحكم أخيه الإنسان، وبامتلاك العلوم يتحرر من تحكم قوى الطبيعة. وهكذا يتحرر من الخصص والفقر والمرض ومن التطاحن الناتج عن انقسام المجتمع إلى ملاكين ومستخدمين. وهذا التطور يحصل بكيفية تلقائية من جراء التناقضات الطبيعية والاجتماعية، ثم يتحول بعد حين إلى تطور ذاتي عندما يعقل الإنسان تلك التناقضات ويعمل على تعميقها في مرحلة أولى وعلى محوها في مرحلة ثانية[2]. وفي فهم التناقضات وفي الإقدام، لأسباب مصلحية وخلقية، على تعريتها وإفنائها أكبر دليل على وعي

(1) أنجلس، **نقد دوهرينغ**، ترجمة فرنسية، باريس، المنشورات الاجتماعية، 1950، ص 147 ـ 146.

(2) يقع هذا التحول من تعميق التناقضات إلى محوها حسب قانون جدلي وهو استحالة الكم إلى الكيف.

الإنسان بالحرية، لأنه يصبح عندئذ فاعل مستقبله. حينما يدرك المرء جدلية المجتمع والتاريخ يسترجع عقله ويتحرر من القيود الموروثة المتمثلة في الأخلاق العائلية وفي القواعد القانونية. فيخرج من حيز القدر المقدّر ليدخل حيز التاريخ الذي أصله الإنسان وهدفه الإنسان. ومن نافل القول التذكير بأن المجتمع لا يتحرر كله دفعة واحدة، وإنما تفرز طليعة يلتقي فيها أرقى أنماط الإنسانية المتواجدة: العامل الصناعي المتحرر من قيود الملكية والعادات والمثقف الثوري المتحرر من التراث الموروث. وتلك الطليعة توحي بما سيكون عليه المجتمع الحر في المستقبل، بتنظيمه المبني على المبادرة والنقاش المتكافيء والنقد المتبادل واحتكام الجميع إلى الممارسة التي هي في الميدان الاجتماعي كالتجربة في العلم الطبيعي، أي وسيلة الفصل بين المعقول واللامعقول، بين طريق الحرية وطريق العبودية.

ونلاحظ بدون تعجب في الماركسية نفس الظاهرة التي وجدناها في الهيغيلية. يتلازم تعميق الحرية وتأصيلها مع الاستخفاف بتجلياتها في تصرفات معينة كتلك التي عبرت عنها الليبرالية. ولا شك أن التناقضات التي تواجه الحريات الليبرالية والتي ذكرنا بعضها سابقاً تقوي موقف الماركسية. إن المرء الذي يعيش في مجتمع ليبرالي ويجرب يومياً حدود حرياته يكون مهيأ للإصغاء لمن يعلل تلك الحدود بالنظام الطبقي ويعد بحرية أتم وأكمل عند استبدال ذلك النظام بآخر متساو، خاصة **والتعليل** يندرج تحت نظرية عامة تجعل من الحرية المفهوم المؤسس للإنسان والتاريخ.

إذا كان هيغل وبعده ماركس يرفضان الحرية الوجدانية، فإن

الوجودية تنطلق منها ومنها وحدها. منذ أن تأسس المذهب الوجودي على يد كيركغارد وهو يحارب الموضوع الذي يعني في تعبير هيغل كل شيء خارج الوجدان. والوجدان يكون في أعين الوجوديين المعطى الوحيد الذي لا جدال فيه. يقول سارتر: «إننا لا ندرك ذواتنا إلا من خلال اختياراتنا، وليست الحرية سوى كون اختياراتنا دائماً غير مشروطة»[1]. بنفيه الشرط ينفي سارتر دفعة واحدة الطبيعة والنفس والثقافة والمجتمع والتاريخ. كل ذلك يصبح مشروطاً بالذات، بدل أن تكون الذات مشروطة بشيء سواها.

هكذا تقرر الوجودية مرادفة الإنسانية والحرية. الحرية هي الإنسان في قلب الإنسان. «أنا الكائن الذي بصفته كائناً يضع كيانه موضع التساؤل»[2]. هذا هو تحديد الإنسان عند سارتر الذي يزيد: «إننا لا ننفصل عن الأشياء سوى بالحرية»[3]. الإنسان هو وحده حامل الحرية في الكون: بلا حرية لا وجود للإنسان وبلا إنسان لا وجود للحرية في الطبيعة.

إن ما يسمى حدود الحرية ـ الطبيعة، المجتمع، التاريخ ـ ليست حدوداً بالمعنى الدقيق، أي إنها لا توجد قبل وفي غياب الحرية. إنها لا تملأ جميع المحيط الإنساني باستثناء حيز ضيق تتسلل إليه الحرية. الواقع هو عكس هذا التصور: الحرية هي السابقة على ما سواها وهي التي تخط تلك الحدود المزعومة. لو لم توجد الحرية مسبقاً لما وعينا تلك الأشياء كحدود. ليست

---

(1) سارتر، **الكون والعدم**، باريس، غاليمار، 1943، ص 558.

(2) **المرجع ذاته**، ص 642.

(3) **المرجع ذاته**، ص 591.

الحواجز الموضوعية هي التي تهدينا إلى حرية متبقية ممكنة بل الحرية المطلقة هي التي تجعل من الأشياء حواجز. الحرية إذاً معطى أولي يجب الانطلاق منه في كل تحليل حول الإنسان.

يذهب سارتر أبعد من هذا حيث يقول: «إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حراً. إنه يحمل ثقل العالم كله على كتفه. إنه مسؤول عن العالم وعنْ نفسه بصفته نوعاً متميزاً عن أنواع الكيان الأخرى»[1]. ثم يعلل نفس الفكرة بعبارة أكثر حدة. يقول إن إثبات الوجود يستلزم إمكانية إعدامه ومن يستطيع إعدام الموجود سوى الإنسان؟ هو وحده القادر على قلب مغزى الأشياء وعلى جعلها مشكلة أي واهية الكيان.

هذه معادلات لا نهاية لها. لا يهمنا من سردها سوى شيء واحد، كونها مبنية على معادلة واحدة لا غير، مستخرجة من كلام هيغل. تلك المعادلة هي أن مفهوم الإنسان يطابق مفهوم المطلق. إلا أن هيغل كان يميز تمييزاً واضحاً بين الصورة المجردة لهذه المعادلة التي تبدو لنا في بداية التحليل وهي فارغة من أي مضمون، ولا تعود حقيقية إلا عند نهاية التطور التاريخي، أي بعد أن نمرّ بكل أدوار حلولها في أشكال متعاقبة تعاقب المجتمعات والدول والمذاهب. أما الوجودية فإنها تأخذ المعادلة على وجهها الظاهر وكأنها حقيقية ملموسة دائمة لا إشكال فيها يستشعرها الفرد بكيفية مباشرة في كل وقت وحين. وهذه بالطبع مغالطة بالنظر إلى المنطق الهيغلي.

---

(1) المرجع ذاته، ص 639.

من جهة أخرى تقر الوجودية الحرّية كظاهرة بديهية كما تقرها الليبرالية، غير أنها تنقل ميدان الحرية من المجتمع إلى نفس الفرد. فتقف وقفة دائمة حيث تبدأ الليبرالية مسيرتها نحو تغيير النظام المجتمعي. إن الوجودية تنغمس في أصل الحرية إلى حد أنها تتعامى عن كل ما يتفرع عن ذلك الأصل، ولذلك تعوض مفارقات الحرية عند التطبيق بمفارقات لفظية صادرة عن «وضع الفرد موضع التساؤل» ومن هنا كان الأدب الوجودي لفظياً يدور في ذهن الفرد المثقف.

من الواضح أن تحديد الإنسان بالحرية المطلقة وبالقدرة على إعدام الموجود، حسب تعبير سارتر، إنما هو النتيجة النهائية لدعوة فيورباخ عندما قال: كل ما يقوله هيغل عن الله أو المطلق أو التاريخ يجب أن نقوله عن الإنسان، كلما قرأنا عنده: تموضع المطلق في الذات يجب أن نفهم تسامى الذات إلى المطلق[1]. إن الوجودية، كما عبر عنها سارتر، لا تعدو كونها تأليها تاماً ومطلقاً للذات الإنسانية. ولقد عبر دوستويفسكي عن هذا الاتجاه ورأى فيه نتيجة حتمية للإنسية الغربية فقال على لسان أحد أبطال قصته **الشياطين**: «لقد بحثت مدة ثلاث سنوات عن صفة ألوهيتي، وأخيراً عثرت عليها: تلك الصفة هي الإرادة. بالإرادة وحدها يمكن أن أبرهن على عصياني وحريتي الجديدة المخيفة. إني أنتحر لأعبر عن تمردي وحريتي»[2]. نجد هنا فكرة إعدام الكيان كميزة الإنسان. إن

(1) تعرض لنا هذه الفكرة في كثير من كتابات فيورباخ. أنظر في **بيانات فلسفية**، ص 141، 161، 241.

(2) دوستويفسكي: **الشياطين**. ترجمة فرنسية، 1972، ص 631.

نظرية الحرية عند الوجوديين هي نتيجة عملية قلب الإلهياء إلى إنسياء، تلك العملية التي ما انفك يدعو إليها فيورباخ[1].

ومن الواضح كذلك أن الوجودية عندما تنتشر في مجتمع يتعطش إلى الحرية في جميع صورها وأشكالها، فإنها لا تؤثر فيه كنظرية مجردة حول الحرية بقدر ما تحفزه على النداء والمطالبة بها. لكنها في نفس الوقت تنشر عادة استصغار الظواهر الاجتماعية التي تميز الليبرالية. إنها تساند أهداف هذه الأخيرة وفي الآن ذاته تبعث الاستخفاف بها. ولقد لاحظنا شيئاً من هذا في البلاد العربية أثناء الخمسينات من القرن العشرين.

بما أن نظرية الحرية، التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر فقد كان من الطبيعي أن ينتبه رجال الدين ومنظرو الإلهياء إلى هذه الظاهرة التي تلخص أحد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الحديث. ولقد بدأ هذا التداخل بين الكلامية الحديثة (نظرية الدين) ونظرية الحرية في البلاد البروتستانتية منذ عهد هيغل. لا ننسى أن هذا الأخير تلقى تكوينه الأول في معهد ديني وأن فيورباخ بيّن بحجج قوية أن الفلسفة الهيغلية بخاصة، والفلسفة الألمانية بعامة، إنما هي فلسفة دينية صوفية في ثوب عقلاني.

فالكلامية الحديثة، بفرعيها الليبرالي والمحافظ، تنطلق من

---

(1) الإلهياء علم الكلام، والإنسياء هي علم الإنسان الموضوعي. أنظر **بيانات فلسفية**، ص 173.

المعادلة التالية: الحرية هي الظاهرة الربانية (المطلق) في الإنسان. عندئذ يمكن القول إن الله هو تجسيد في سماء المثل لما يحس به الإنسان في نفسه. هذا مضمون فكرة الانسلاخ عند فيورباخ. لكن يمكن عكس المقولة على الشكل التالي: الحرية هي لمسة إلهية في قلب الإنسان. فيصبح الرب الخالق هو أصل حرية الإنسان. ومن هنا ندخل في فلسفة كلامية جديدة.

لقد أثرت هذه الفلسفة في البلاد البروتستانتية على الأخص لأن المذهب البروتستانتي شيد على حرية التأويل الفردي. وظل الفكر الديني في ألمانية وأمريكا متأثراً بالفلسفة المثالية، رغم تظاهرها بالإلحاد، لأن رجال الدين وجدوا في نظرية الحرية المنطلق لنظرة إلى الدين جديدة وملائمة لمقتضيات العصر. وهذه الكلامية الحديثة تقف أمام الليبرالية موقفاً مزدوجاً: تساندها وتدعو لها في البلاد التي لم تطبقها بعد، لكنها تعتبرها بلا قيمة إذا لم تؤصل في حرية أولية تحدد الإنسان، بما هو إنسان، حرية لا ضامن لها سوى الكائن المطلق الأوحد[1]. وهذا موقف يشبه من الناحية المنطقية على الأقل، موقف الوجوديين والماركسيين[2].

إذا كانت الكلامية البروتستانتية الحديثة متصالحة مع الليبرالية، فهناك كلامية أخرى محافظة النزعة تنتقد الليبرالية بشدة وهي التي غلبت على البلاد الكاثوليكية. تنطلق أيضاً من المعادلة المذكورة لا

---

(1) وهكذا تصبح الكنيسة ضامنة الحرية. نتيجة غريبة بالنظر إلى التجربة التاريخية. لكن الفكرة موجودة عند هيغل نفسه.

(2) يفسر لنا هذا التشابه تطور روجيه غارودي. لقد ركز تحليلاته منذ البداية على مفهوم الحرية، فكان من الطبيعي أن يلتقي مع الوجوديين ثم مع رجال الدين.

لتقبلها وتستعين بها على تأويل محدث للعقيدة الدينية، بل لتنسفها وترفض نتائجها البعيدة. وبعد تفنيد الأصول الليبرالية تدعو للرجوع إلى الوعي التقليدي، القائم على الخضوع الإرادي للتراث المتمثل في بابوية روما. تقول: بعد أن تبين أن نظرية الحرية تقود حتماً إلى تأليه الإنسان، وهذه نتيجة باطلة بداهة، وبطلانها يدل على سفاهة الليبرالية، التي ترفض أن تتعدى الدائرة الإنسانية، يجب إذن الانقلاب إلى الموقف القديم الذي كان ينطلق من إرادة الخالق التامة المطلقة ويربط حرية البشر بتوافقها الضروري مع الإرادة الربانية. ولقد عبر عن هذا الرأي بكل قوة الكاردينال نيومن الإنجليزي، الذي رفض كل الآثار الليبرالية في الفلسفة الدينية، والذي بعد أن اعتنق البابوية أصبح أحد زعماء الكاثوليك في أوروبا. يقول نيومن في هذا المقام: «إني أعني بالليبرالية تلك الحرية الفكرية الباطلة التي تستعمل الفكر البشري في مواضيع لا يمكن له بسبب تكوينه أن يصل فيها إلى أي نتيجة مرضية، ولذلك فهو غير صالح لمعالجتها. وضمن هذه المواضيع توجد كل المبادىء من أي نوع كانت، وضمن هذه المبادىء، الأكثر قداسة وأهمية، تلك الحقائق التي كشفت عنها الرسالة»[1].

هناك فرق واضح بين الاتجاهين البروتستانتي والكاثوليكي. الأول أقرب للفكر الليبرالي من الثاني، على الأقل في القرن التاسع عشر، إذ طرأ على البروتستانتية نفسها تحول عميق كما تدل على ذلك أعمال كارل بارث المرتكزة على فكرة التعالي المطلق.

---

(1) نيومن. **سيرة ذاتية**. لندن، لونغمانس، 1974، ص 266 إلى 268 حيث يذكر رفضه لثمان عشرة مقالة ليبرالية.

لكن الكلامية الحديثة، بفرعيها، وحتى في القرن التاسع عشر، كانت تأخذ على الليبرالية عدم اهتمامها بالحقيقة المطلقة لارتباطها بالوضعانية العلمية. إن الليبرالي الصحيح لا يعبأ بالحقيقة المطلقة ويرى في الدين ظاهرة اجتماعية ليس إلا، يحكم عليها، إن وجب أن يبدي فيها حكمه، من وجهة المنفعة الاجتماعية. أما ونحن نهتم بالحقيقة، فإننا نواجه مشكلة عويصة للتوفيق بين الحرية الإنسانية والحقيقة المطلقة. وما يطرح السؤال حتى يتضح أنه ليس هناك سوى حل واحد يعتقده المؤمن تلقائياً ويضطر الفيلسوف إلى قبوله بعد لأي، والحل هو أن الحقيقة المطلقة وحدها تضمن الحرية التامة[1]. يقول الهيغلي: المطلق هو الدولة، ويقول الماركسي: هو الطبقة، ويقول الوجودي: هو الوجدان الفردي. فترد الكلامية الجديدة: هذه كلها أصنام. المطلق إنما هو كلمة فارغة استعملت استحياء محل كلمة الله. يجب الآن استعمال الكلمة الملائمة. إذا لم نؤصل الحرية في القدرة الإلهية فإننا إما نتركها ضحية للصدفة والاتفاق كما يفعل الليبراليون حيث يفترضون بالدوام اتفاق العقلاء في تعيين المصلحة المشتركة، وأما نصبح عبدة أصنام الدولة والطبقة والوجدان، والأصنام لا تنفك تنفي الحرية في الآن وتؤجلها إلى نهاية ما لا نهاية له.

---

(1) نقرأ في كتاب دارس معاصر: «إن الحرية جذرية دون أن تكون مطلقة، والقيمة متعالية دون أن تكون المتعالي ذاته. الحرية تستقدم القيمة وهي تتجه نحو المطلق، وفي اتجاه المطلق تكون القيمة واسطة الحرية». جوزيف كومبس. **القيمة والحرية**. باريس، المطابع الجامعية، 1967، ص 104. من الواضح هنا أن نظرية الحرية تنحل في نظرية دينية أو كلامية جديدة.

من الواضح أن هذا المنطق غير متعلق بدين معين. فليس من الغريب أن نرى بعض الكتَّاب المسلمين في السنوات الأخيرة يتقمصونه ويسيرون في اتجاه مشابه للكلامية الجديدة. والسبب في ذلك هو فقط اكتشاف تناقضات الحرية الليبرالية وخطرها على الموروثات. فالمنطلق الواحد يؤدي حتماً إلى نتائج مماثلة، مهما كان التغاير في التراث اللغوي، الثقافي والفكري.

نرجع الآن إلى وضع المجتمع العربي الإسلامي بعد تجربة عهد الإصلاحات الدستورية والاجتماعية وعهد الكفاح من أجل الاستقلال والوحدة. لقد فصلنا بين الليبرالية كمنظومة فكرية متميزة وبين الليبرالية كوضعية اجتماعية وكفترة في تاريخ شعب معين، تكون فيه الحرية ضرورة يحس بها جمهور الناس لتحقيق التقدم والتجديد. والغرض من هذا الفصل هو التوكيد على ظاهرة مهمة جداً وهي أن المنظومة الليبرالية لا تعمل بمفردها في العهد الليبرالي، بل توظف لمساعدتها مذاهب أخرى، قديمة أو أجنبية، تؤولها حسب أغراضها، لأن الحرية مطلب جماعي يعبر عن ضرورة ملحة. والعهد الليبرالي بالنسبة للمجتمع العربي امتد منذ أن تضعضع النظام التقليدي في بداية القرن التاسع عشر إلى أن تحققت مطالب الاستقلال والإصلاح السياسيين بعد الحرب العالمية الثانية. وإذا كانت الدعوة إلى الحرية في العهد الليبرالي انعكاساً مباشراً لمنطق الحياة وترديداً للتجربة اليومية ومتطلباتها، فيعود الشغل الشاغل لكل فرد هو شحن العزائم وبعث الأمل بنشر أية دعوة تحررية، مهما كانت أصولها الفلسفية. يتلقى المجتمع بالقبول أية فلسفة تدعو إلى الحرية لأن الحرية هدف تفرضه الحياة، وقد يتلقى مذاهب متناقضة في مبادئها وأهدافها البعيدة، بشرط أن تتفق

ولو مؤقتاً في الدعوة إلى الحرية. لذا نلاحظ في العهد الليبرالي تداخلاً بين الإسلامية الجديدة[1] والماركسية والوجودية مع الليبرالية. قد يوجد صراع بين هذه الجماعة وتلك وبالتالي بين هذا المذهب وذاك. يقول مثلاً الماركسي لليبرالي: حريتك فارغة تتحقق لنخبة ضئيلة وتبقى جوفاء بالنسبة للأغلبية العظمى. فيرد الليبرالي على الماركسي: حريتك حلم مستبعد التحقيق يخفي استعباداً دائماً. لكن لا الأول ولا الثاني، أثناء الفترة المذكورة، يطرح بجد السؤال: ما هي الحرية؟ لأن السؤال في الواقع غير وارد. لا توجد نظرية الحرية آنذاك لأن الحاجة إليها منعدمة. الحرية شعور بديهي وليست مفهوماً. نفوذه في فضفاضيته وصوريته لا في تفصيله وتعيينه.

رأينا في فصل سابق أن مفهوم الحرية ـ لا الكلمة ـ كان يستعمل قبل عهد الإصلاحات الليبرالية في ميدانين اثنين: (أولاً) بالنسبة للفرد كوحدة مستقلة، فتطرح مسألة العلاقة بين النفس والعقل، بين الإرادة والحواس، بين الروح والمادة. (ثانياً) بالنسبة للكون، تطرح مسألة علاقة النوع البشري بالطبيعة، بالقدر، بالخالق. ولا يستعمل المفهوم في المجال الفاصل بين هذين الميدانين. وما حصل بالضبط في القرن التاسع عشر هو كون مفهوم الحرية خرج من الميدانين المذكورين ليكتسح المجال الفاصل بينهما، أي المجال الاجتماعي والسياسي إلى حد أن أهمل كل ما

(1) أعني بذلك تأويل المعتقد التقليدي حسب متطلبات الفكر الحديث والعلم التجريبي بخاصة، وهو الذي نشأ في القرن التاسع عشر كرد على النقد الأوروبي الموجه ضد الإسلام.

سواه. فكان من نتائج هذا الإهمال وعدم التعمق في التطور الحاصل إن ظن الكثيرون أن ما وقع هو فقط عملية إكمال وإتمام وأن التركيز عليه يدل فقط على أنه لم تبق زيادة لقائل فيما يتعلق بمسائل قتلت درساً منذ قرون. ولذلك ظن الكثيرون أنه لا وجود لأي تناقض بين مفاهيم الحرية الواردة في المجالات الثلاثة: السياسي المستحدث والنفساني والكوني التقليديين. وهذا الاعتقاد الخاطئ هو الذي منع المفكرين العرب من الاتجاه نحو نظرية الحرية.

بيد أن الاعتقاد الخاطئ له سبب عميق وهو أن جميع الفئات التي تكون المجتمع العربي كانت متفقة في اعتناقها دعوة الحرية لأن الدعوة كانت تخدم مصالح الجميع. إن التناقضات بين المصالح لم تتبلور بعد، فلم تتجلَّ التناقضات المتضمنة في مفهوم الحرية، تلك التناقضات التي لا تتم أية نظرية بدون الكشف عنها والوعي بها. إن إمكانية التناقض داخل مفهوم الحرية قريبة الإدراك اعتماداً على مقالات العهود الماضية، لكن الإجماع المؤقت بين المصالح الفئوية هو الذي عمل على إخفائها. كان لا بد إذن من فكِّ الإجماع وتجلي الصراعات لكي تنكشف مفارقات مفهوم الحرية ويمتد الوعي بافتقاد الحرية الليبرالية إلى أصل فلسفي. ولما وقع هذا عادت إلى بساط البحث مسائل الاستطاعة والاختيار والمشيئة والقدر، وأمكن من جديد التعمق في مذاهب كانت تلعب إلى ذلك الحين دور المساعد بجانب الليبرالية مثل الماركسية والوجودية. وعبر هذا التعمق طرحت من جديد قضية تأويل علم الكلام الإسلامي بعيداً عن الآراء التوفيقية الرائجة في العهد الليبرالي.

حصل هذا التطور في البلاد العربية منذ الخمسينات من القرن الماضي. لا نقول إن المفكرين العرب قدموا للعالم نظرية متميزة عن الحرية، لكنهم بدأوا يتعمقون في مفهوم الحرية ويبحثون عن المفارقات المتضمنة فيه. بعبارة أخرى بدأوا يتعاملون مع **الحرية كمفهوم لا كشعار**. وكان من الطبيعي أن يكون السباقون في هذا الميدان أصحاب الاتجاه الديني لأنهم أقل التصاقاً بالإنتاج الليبرالي والأكثر تعرفاً على التراث الإسلامي التقليدي. سنتعرض لهم بعد حين بشيء من التفصيل. لكن علينا أن نرى قبل ذلك آثار الماركسية والوجودية في التفكير العربي المعاصر.

نقرأ في كتاب حرّر أيام الحرب الباردة لتفنيد النظرية القائلة بتقسيم العالم إلى معسكرين (معسكر الحرية ومعسكر الاستبداد): «للحرية وازع ورادع هو القانون، والقانون يضعه ذلك الشكل من أشكال المجتمع الذي يسمى دولة. ومن الآن إلى أن يصل الإنسان والمجتمع إلى طورهما المثالي ويصبح الإنسان هو الوازع والرادع من نفسه وعلى نفسه تبقى الدولة هي المهيمنة على الحرية»[1]. إن هذه الفكرة التي تأخذ على الحرية الليبرالية شكليتها وتقول إن الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر، قد تغلغلت في الأوساط المثقفة العربية وأصبحت أساس برنامج يهدف إلى تعميق وتعميم مفاهيم الديمقراطية السياسية. فمثلاً كتبت مؤخراً جريدة يومية في موضوع تحرير المرأة ما يلي: «تحرير المرأة مرتبط جدلياً بتحرير المجتمع

---

(1) جورج حنا. **ضجة في صف الفلسفة**. بيروت، دار الثقافة، 1962.

وهذا الأخير لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق تشييد مجتمع اشتراكي حر يمكن كل أفراد المجتمع نساء أو رجالاً من تفتق مواهبهم وطاقاتهم الجسدية والفكرية». أمثلة كهذا لا تكاد تحصى في الكتابات العربية المعاصرة وأصل هذه الفكرة هو بالطبع نقد الماركسية لأفكار الليبرالية البورجوازية.

قلنا إن الماركسية ورثت إطلاق مفهوم الحرية عن هيغل ثم تميزت عن هذا الأخير بكونها رفضت تجسيد الحرية المطلقة في دولة قائمة وفضلت إناطتها بنظام اجتماعي مستقبلي. فهي بالتالي، قبل الشروع في تطبيق برنامجها وتشييد الأسس المادية للمجتمع المرتقب، عندما تكون تمثل رفض الحريات الليبرالية، تظهر بمظهر دعوة صارمة إلى الحرية الإنسانية الشاملة. هذا في مجتمع متحرر نسبياً. أما في مجتمع لم تتحقق فيه حرية واحدة من تلك الحريات، كما هو الحال في البلاد العربية، فيكون دورها بالطبع أهم وأوسع. وبالفعل استُقبلت الماركسية في المشرق والمغرب العربيين ابتداء من الأربعينات من القرن الماضي كدعوة إلى الحرية واستعملت لنشر تلك الدعوة. فعربت كتب ماركسية سياسية وبسطت أفكارها، فغزت عقول الطلبة على الخصوص وكذلك بعض العمال الصناعيين. ووظفت التحليلات الاقتصادية الماركسية لتبرير ضرورة الاستقلال السياسي كخطوة أولية في طريق انعتاق الطبقات الشغيلة من الاستغلال، والمرأة من العادات العتيقة، والثقافة الوطنية من الخرافات والأساطير. واتجه المثقفون بدافع الماركسية إلى إعادة النظر في التاريخ العربي وفي الإنتاج الفكري التقليدي. وهكذا اهتم الكتّاب بالثورات الاجتماعية كثورة الزنج وحركة القرامطة وفسرت الدعوة الباطنية على أنها محاولة أولى لزعزعة نفوذ الطبقة

المستغلة عن طريق التشكيك في معتقداتها الروحية. ولا يزال يمارس هذا العمل التأويلي إلى يومنا هذا.

إن الممارسة السياسية في العالم العربي تلح على أن تحرير الفرد يمر حتماً عن طريق تحرير المجتمع، وإن حرية الفكر مرتبطة بالحرية السياسية وهذه بالحرية الاجتماعية والاقتصادية. وكلما توسعت الممارسة وعمت التجربة انتشرت المقولة الماركسية على حساب المقولة الليبرالية، أولاً كدعوة سياسية، ثم كنظرية فلسفية بعد أن يعاد ربط تلك المقولة بجذورها الهيغيلية.

إن الوجودية تلتقي مع الماركسية في المنبع وتتعارض معها في الاستنتاج. تلتقي معها على مستوى الفلسفة عندما تقر أن الحرية مفهوم إنساني وأن الإنسان حر بالتعريف. وتتعارض معها في ميدان التاريخ والاجتماع حيث ترفض أن تنتظر نهاية التاريخ وتحقيق المجتمع الكامل لكي تتمتع بالحرية. ترفض أن تخضع حرية الفرد لاستطاعة الجماعة وأن تقدم الحرية السلوكية (أي حرية العمل والتنفيذ) على الحرية الوجدانية (أي حرية الإدراك والحكم). تتأرجح الوجودية في استنتاجاتها السياسية بين مناصرة الحركة الاشتراكية فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية وبين مناصرة الليبرالية فيما يتعلق بالحريات الفردية. نجد هذا الاتجاه في السارترية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، وفي التيار الذي تأثر بها في سوريا ولبنان بعد الخمسينات. لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه الكتاب العرب المتأثرون بالوجودية في ميدان الأدب والفكر حيث أعطوا نفساً جديداً لمفهوم الحرية. أكان في البحث والمقالة أو في القصة والمسرح، فإن الإنتاج العربي بعد الخمسينات ضمن كلمة حرية معنى فردياً شاملاً مطلقاً، حسب اتجاه الوجودية.

والسبب في ذلك واضح. قلنا إن الحرية الوجودية كما عبر عنها سارتر هي القدرة على الإعدام. فهذه عبارة توافق تماماً المطلب الأول للمجتمع كما يشعر به المثقف العربي الثائر. إن الواقع العربي في عين المثقف واقع مرفوض، يجب أن تسلب منه شرعيته. لقد رأى المثقفون العرب في الوجودية أساساً نظرية الرفض الشامل العنيف، النظرية التي يقرها عالم محتاج إلى معول يهدمه لكي يعاد بناؤه. لذلك لم يهتموا بأسس المذهب الوجودي بقدر ما تلقوه كدعوة خلقية يجب الانصياع لها. ولهذا تغلب الجانب الأدبي التعبيري على الجانب النظري التمحيصي.

ومن جراء عدم الاهتمام بالأسس الفلسفية وقع تداخل بين الوجودية ومذاهب أخرى كانت تدعو أيضاً إلى الحرية مثل الماركسية. حصل في الغرب مثل ذلك التداخل لكن على نطاق أضيق. وتطور التداخل إلى حد تبلور مذهب **وجودي/ ماركسي** ما يزال ناشطاً في الميدان الفكري العربي حتى يومنا هذا. ولأوضح ما أعني بهذا التداخل أسوق مثلاً واحداً. يقول عزيز السيد جاسم في كتاب **الثورة والحرية الناقصة**: «يتكشف أمامنا تناقض بين التاريخ والحرية. فالتاريخ هو تحقيق الحرية حسب شرطي الفهم الصحيحين الهيغلي والماركسي ولكن صحة التاريخ ونشاطيته تبقى معلقة ما دامت الحرية مفتقدة وباقية كموضوع مجاهدة»[1]. التناقض موجود بالفعل عند ماركس الشاب وحتى عند هيغل الشاب، لكن السبب الذي جعل المؤلف يعي هذا التناقض اليوم

---

(1) عزيز السيد جاسم. **الثورة والحرية الناقصة**. بيروت، 1971.

هو أنه يستعمل مفهوم التاريخ كالماركسيين ومفهوم الحرية كالوجوديين. لو بقي في نطاق ماركسية أنجلس مثلاً لما أحس بالمرة بهذا التناقض لأنه بكل بساطة كان سيرجئ الحرية الفردية المطلقة إلى ما بعد نهاية التاريخ. طلبه الإبقاء على الحرية في نطاق التاريخ كما يعيشه الإنسان الآن هو طلب الوجوديين منذ أن ثار كيركغارد ضد مفهوم الموضوع (أي مفهوم التاريخ) عند هيغل.

قلنا إن المذهبين الماركسي والوجودي ينتقدان الحريات الليبرالية لسحطيتها وشكليتها ولكنهما في الوقت نفسه يدعوان إلى حرية أعمق وأشمل. قد يعملان على مستوى الواقع على إضعاف الحريات السلوكية لأنهما يستخفان بها، لكن على مستوى الفكر فإنهما يركزان في الأذهان مفهوم الحرية. وتصدق الملاحظة ذاتها بالنسبة لمجموعة من الكتاب العرب مكنهم تكوينهم اللغوي والديني من الشعور بالتناقض بين مبررات الحريات الليبرالية وبين قواعد الفقه والكلام الإسلاميين. نجد بين هؤلاء جماعة استغلت ظروفاً سياسية كهزيمة 1967 مثلاً للتحامل على الليبرالية الغربية ورفض كل تأثر بها والدعوة إلى إحياء العقلية التقليدية بكل مقوماتها ومظاهرها. وهذا اتجاه يشبه ما رأيناه عند بعض الكاثوليك في القرن التاسع عشر. نترك تلك الجماعات جانباً لأننا لا نجد في تآليفها أية نظرية عن الحرية إذ ترفض بالمرة الكلمة والمفهوم وتحيي مقالة بعض فقهاء القرون الماضية الذين كانوا يرون أن الحرية من أعمال الزنادقة.

ونهتم بجماعة أخرى من المفكرين يعتمدون على الإسلام لا لهدم مفهوم الحرية بل لتركيزه وتأصيله. فنلاحظ عندهم إرادة واضحة لهضم ما جاءت به الهيغلية والماركسية والوجودية، أو

بعبارة أخرى إرادة واضحة لتناول مفهوم الحرية بجد؛ وأساس تفكيرهم هو أنه إذا كان الإسلام لا يعير أهمية كبرى للحريات السياسية والاجتماعية فليس لأنه ضدها، بل بالعكس من ذلك لأنه يتعداها ليصل إلى حرية كونية أعمق وأشمل. يقول أحد هؤلاء الكتَّاب: «إن التحرر الاقتصادي كما يراه الشيوعيون لا يكفي إن لم يكن تحرراً وجدانياً وذلك في الإسلام بتوحيد الله القاطع ونفي كل كهانة ووساطة»[1]. لهذا السبب نراهم يرفضون التأويل الليبرالي الذي سحبه على الإسلام مصلحو القرن التاسع عشر إذ يرون فيه تبسيطاً وتشويهاً لروح الإسلام الحق. ويرفضون بالأخص حصر الإسلام الصحيح في الاعتزال. إنهم لا يقرون بأن المعتزلة ومن تأثر بهم من الباطنية كانوا من دعاة الفكر الحر وأنصار العقلانية الخالصة. بل يعتبرونهم ممثلين لمدرسة من المدارس الكلامية التي لم توفق للتعمق في مضمون الدعوة المحمدية والأمر الإلهي، فتراءت لها مفارقات لفظية لم تتغلب عليها بسبب تسامحها في ضبط استنتاجاتها، فمن أراد أن يدرك المقصد العميق للأمر الإلهي، حسب هؤلاء المفكرين، عليه أن يرجع إلى الأصوليين من الفقهاء والمتصوفة. لا شك أن هذا النقد الموجه ضد تأويل الإسلام الليبرالي ـ تأويل أحمد أمين وتلاميذه ـ يصيب الهدف في كثير من الأحيان وينم عن معرفة أوثق بالتراث الإسلامي، بل عن شعور أدق بمشكلات الليبرالية الغربية ذاتها. إن هؤلاء الكتاب يشعرون بأن الليبرالي الحقيقي لا يمكن أن يكون جدياً حينما يتناول مسائل دينية لأن الليبرالية تسير حتماً في طريق اللاأدرية. من هنا تحاملهم على طه حسين وكتاباته الإسلامية.

---

(1) سيد قطب. العدالة الاجتماعية في الإسلام. القاهرة، 1952.

إن نقد الليبرالية يقود في كل الأحوال إلى ضرورة وضع المطلق كأصل للحرية البشرية، أتَجَسَّدَ ذلك المطلق في الدولة أو في القانون الطبيعي. المطلق في عين الجماعة التي نتكلم عنها لا يمكن أن يكون سوى الله الواحد. إن الأمر الإلهي يعني بالضرورة الحرية المطلقة ولا حرية للإنسان إلا به. فهو أصل الحرية البشرية وضامنها. هذا منطق شبيه بما كشفنا عنه عند الهيغلية والماركسية والوجودية، وبه تتكون عند هؤلاء المفكرين المسلمين نظرية الحرية.

كثيرون هم المؤلفون الذين يسيرون في الاتجاه الذي نحن بصدده، بحيث يزيد أو ينقص تعلقهم بالحرية لكنهم يلجأون إلى تأويل واحد. نذكر من بينهم رجلين فقط هما علال الفاسي وحسن حنفي.

يقول علال الفاسي: «إن التفويت وقع على الإنسانية زمناً طويلاً... فلما جاء الإسلام وضع هذه الأوزار وفك هذه الأغلال وذلك عن طريق تفويت التفويت ونفي النفي إثبات... عن طريق الإيمان بالله أي عن طريق الإيمان بالحرية الحرة»[1]. في هذه النظرة إلى التاريخ يشكل الإسلام نفسه نظرية الحرية لأنه يرمز إلى تحول الحرية من غريزة إلى شعور وجداني. ليس علينا أن نبحث عن نظرية الحرية داخل الإسلام، بل يجب فقط أن نتعمق في مفهوم الإسلام وعندئذ نجد في ذلك التعمق ذاته نظرية الحرية. ولا بد من

---

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة**. الدار البيضاء، مكتبة الوحدة، 1963، ص 207.

لفت النظر إلى التعريف الوارد في الفقرة: «الله هو الحرية الحرة»، وقد مر بنا تعريف مماثل عند هيغل وشيلنغ.

في إطار هذا المنظور إلى تاريخ الإنسان يصل علال الفاسي إلى تحديد للإنسان يطابق تحديد الفلسفة الألمانية فيقول: «إن الحر ضد الزائف، فالإنسان الحر هو غير الزائف أي الذي تتصور فيه الفطرة الإنسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية»[1]. بهذا التحديد يمتنع المؤلف عن اعتبار الحرية صفة عارضة تستلزم ظروفاً معينة لكي تعزى إلى الإنسان، بل يجعل منها مكوناً دائماً وقاراً للإنسان. إذا انتفت نُزعت الإنسانية عن الإنسان وعاد إلى طبيعته الحيوانية. لهذا السبب يدور فكر علال الفاسي كله داخل المعادلة التالية: الإسلام هو الفطرة والفطرة هي الحرية فالإسلام هو الحرية. والمعادلة هذه لا تكتسي أهمية إلا إذا تذكرنا أنها تتضح في الذهن في ختام تطور تاريخي طويل، إذ يكتشف الإنسان الفطرة بعد التخلص من الزيف، والحرية بعد تفويت التفويت، والإسلام بعد كسر الأصنام. لذلك يتضح لماذا الإسلام، دين الحرية، كان مناط آخر الرسالات، وهو دين الأحرار أينما كانوا حتى وإن لم يسمعوا به أبداً.

إن علال الفاسي لا يرفض الحريات الليبرالية كبعض الفقهاء المحافظين حيث يقول: «ومن لوازم جرية الدين حرية الفكر. فللناس جميعاً الحق في أن يفكروا إزاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد أن يكرههم على

(1) المرجع ذاته، ص 244.

اعتقاد مذهب فلسفي أو سياسي إذا كانوا لا يختارونه لأنفسهم وكل من فعل ذلك فقد أخل بأعظم المقدسات»[1]. بيد أن تلك الحرية الاجتماعية بالمعنى الواسع تظهر له تابعة فكرياً ومستمدة زمنياً من «حرية مطلقة لا متناهية التي هي من صفات المطلق اللامتناهي»[2]. إن الاتصال بين الحرية المطلقة الكونية والحرية الإنسانية الاجتماعية يتم على الشكل التالي: «المفهوم الإسلامي للحرية عند التطبيق واجب التحقيق أي أن الحرية ليست في الإسلام حقاً من حقوق الإنسان ولكن واجبة عليه»[3]. إن الإسلام لا يشكل فقط من الوجهة التاريخية بداية عهد الحرية كما أوضحنا سابقاً وإنما هو دعوة أخلاقية دائمة تحتم على الإنسان أن يكون حراً. وبالتالي لا يتصور حرية فكرية موجهة ضد الإسلام كدين لأنها ستكون موجهة ضد الحرية نفسها. كل ما يمكن أن يحصل هو أن تقوم ضد نظام اجتماعي يدعي أنه إسلامي والإسلام منه براء. إن الحرية الكونية، وهي عند علال الفاسي تطابق مفهوم الإسلام، هي أصل وضمان الحرية التي يحققها الإنسان في التاريخ والمجتمع[4].

إذا التفتنا الآن نحو حسن حنفي الذي يمثل جيلاً لاحقاً، أكثر تعرفاً على الإنتاج الغربي وأكثر ممارسة لمناهج البحث المعاصر مع اتصاله الوثيق بالتراث الإسلامي، نجده يعبر عن اتجاه مماثل

---

(1) علال الفاسي، **الحرية**، الرباط، مطبعة الرسالة، 1977، ص 65.

(2) **المرجع ذاته**، ص 9.

(3) **المرجع ذاته**، ص 14.

(4) «إنها الحرية التي تختار بالاختيار الذي أعطاه الله للإنسان». **المرجع ذاته**، ص 4.

بأسلوب عنيف يستفز القارىء في كثير من الأحيان. وفي تطرف حسن حنفي كشف عن المنطق الكامن في تحليلات علال الفاسي التي تبدو عند القراءة الأولى تقليدية في مضمونها وأسلوبها.

يقرر حسن حنفي: «أن الإنسياء هي إلهياء المستقبل لأن علم الإنسان هو علم المستقبل»[1]. لو عرضت هذه الجملة على علال الفاسي لرأى فيها صورة مقلوبة للحقيقة، لكننا نعلم منذ أن نقد فيورباخ هيغل أن المهم في مثل هذه المواضيع ليس الاسم والعنوان (أنسياء أو الهياء، كلامية إنسانية أو كلامية إلهية) لأن الباحث قد يخطيء هو نفسه حقيقة ما يقول ويعزو إلى الإنسان ما يتعلق بالله ولله ما يتعلق بالإنسان. المهم هو المنطوق به. وهنا نجد حسن حنفي يوافق علال الفاسي حتى في العبارات: «إن الله يصف في كتابه ذاته كإنسان كامل، والإنسان يصف الله كصورة كاملة للإنسان»[2]. ثم يزيد فيقول: «إن الله هو الحرية... وهو كذلك لكي نكسب نحن حريتنا»[3]. وهكذا يصرح حسن حنفي أن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان وأن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي. هذا هو معنى قلب الإلهياء إلى إنسياء.

يعترف حسن حنفي أن تحليلاته مستوحاة من تحليلات متصوفة المسلمين لأن تماهي الإنسان والله من مقدمات التصوف. يقول إن

---

(1) حسن حنفي، ضمن المؤلف الجماعي **نهضة العالم العربي**، (بالفرنسية بروكسل، 1972، ص 250.

(2) المرجع ذاته، ص 258.

(3) المرجع ذاته، ص 264.

المتصوفة كانوا في الماضي المعبرين الحقيقيين عن روح الإسلام، وليس الفقهاء أو علماء الكلام. لا شك أن علال الفاسي أيضاً متأثر بالمتصوفة رغم أنه يكتب في الغالب عن أصول الفقه. وهذا التأثير، تأثير التصوف على منظري الحرية، غير مستبعد إذا تذكرنا أن المتصوفين هم الذين اشتقوا كلمة حرية ليستعملوها في معنى واسع كوني. ولقد حصل تأثير مماثل في التأليف الغربي في عهد سابق[1].

كانت كلمة حرية لمدة طويلة شعاراً فقط يرفع في النضال السياسي والفكري. وما زالت تستعمل كذلك في عالمنا العربي اليوم. لكن بعد التجربة الطويلة التي عاشها العرب منذ القرن التاسع عشر اكتشفوا ازدواجية المفهوم فطرقوا بدورهم ميدان نظرية الحرية. لقد توافقت أوضاعهم في العهد السابق مع نداء الليبرالية فاكتشفوا بداهة قسماً منها وتأثروا بقسم آخر وأولوا في ضوء مصالحهم قسماً ثالثاً دون أن تكون أبداً الليبرالية الغربية هي وحدها والدة وباعثة الليبرالية العربية. كذلك في الخمسينات من القرن العشرين توافقت أوضاعهم مع نظريات الحرية، المستحدثة منها والقديمة المفرغة في قالب جديد، فتعاملوا معها تعاملهم مع الليبرالية، أي قاموا بشيء من الترجمة والنشر وبشيء من الإبداع، وبشيء من الاكتشاف.

لا نقول إن المفكرين العرب الذين حللوا مفهوم الحرية متبعين

---

(1) إن تأثر الفلسفة الألمانية، شيلينغ وهيغل بخاصة، بالمتصوف جاكوب بوهم، المتوفي سنة 1624، أمر معترف به.

هذا المنهج أو ذاك مستلهمين الهيغلية الماركسية أو الوجودية أو التصوف الإسلامي، قد توصلوا إلى نظرية عربية في شأن الحرية، إذ لم يعد في الإمكان حالياً التوصل إلى نظرية عربية أو إيطالية أو يابانية في الموضوع. إن التفكير في مشكلة الحرية أصبح الموضوع الوحيد المتروك للفلسفة التقليدية، وطريقة هذه لا تعدو تحديد المفهوم وإظهار تناقضاته الذاتية بدون أمل في تقرير الواقع، أي الحكم على مدى تحقّق الحرية في هذا البلد أو ذاك.

إن السؤال الواجب طرحه في ختام هذا القسم من البحث هو: بالنسبة لمسار المجتمع العربي ما مغزى الارتقاء من الشعار إلى النظرية في موضوع الحرية؟ ونطرح السؤال لأننا نرفض مبدئياً الجواب القائل إن السبب هو التأثير الخارجي الخالص. كل من يأخذ التاريخ مأخذ الجد يرفض مثل هذا التعليل.

إذن، هل يعني الارتقاء المذكور أن المجتمع العربي قد حقق بعض الحريات وأن هذا الإنجاز، رغم ما يلاحظ عليه من تقصير وتشويه، هو الذي فتح الطريق نحو التنظير والتأصيل؟ أم يعني أن عدم تحقيق الحريات الليبرالية بصورة تامة بعد طول الانتظار هو الذي دفع الناس إلى التساؤل عن أسباب التعطيل وبالتالي عن الجذور والأصول؟ أم يعني أن الهجوم الصريح أو المقنع على الحريات الليبرالية من طرف الأوساط المحافظة، التي استعملت ظواهر الفقه الإسلامي لإثبات تعارض بينها (أي الحريات) وبين الإسلام وما نجم عن ذلك من صراع اجتماعي وفكري، هو الذي دفع البعض إلى تجاوز المواقف الليبرالية، أي بداهة الشعار، والبحث عن الأصول المذهبية للمطالبة بالحرية؟

إن جميع هذه الأسباب لعبت دوراً، لا شك في ذلك. لقد تحققت بعض الحريات وذلك التحقّق الجزئي ذاته جعل البعض يتطلع إلى حرية أعمق وأشمل ودفع البعض الآخر إلى الوعي بالخطر على الأنظمة والمعتقدات الموروثة. فالبحث عن معنى الحرية وأصولها، وبالتالي الاتجاه نحو النظرية، كانا في آن واحد من عمل أنصار الحرية الإنسانية المطلقة ومن عمل أعدائها. فهذا التداخل بين الأسباب والدوافع الاجتماعية هو الذي يفسر إلى حد كبير تداخل المذاهب في نظرية الحرية. إلا أن هذا التداخل ليس خاصاً بالفكر العربي. لقد وجد في الفكر الغربي أيضاً. وهذه هي النقطة التي نود أن نشدد عليها. لاحظنا أمرين في النظرية الرائجة اليوم في العالم العربي حول الحرية: الأمر الأول هو تداخل عناصر ماركسية ووجودية وتصوفية إسلامية والأمر الثاني هو التشابه بينها وبين النظرية الهيغلية. لكن إذا رجعنا إلى تاريخ التطور الفكري الأوروبي، نجد الأمرين معاً. لقد أثر هيغل في الماركسية والوجودية عبر فيورباخ من جهة وأثّر التصوف الألماني في تكوين هيغل من جهة ثانية. وهكذا يمكن القول إن منطلق تطور الفكر العربي طبيعي ومنتظر. ففكرة التأثير المباشر هنا غير نافعة وغير ضرورية إذ نستطيع أن نقول فقط إن المبدأ الواحد (هنا معطيات التصوف) يتطور إلى نتائج مماثلة. إذا وجدنا عند علال الفاسي مثلاً عبارات هيغلية فالسبب هو استنتاج منطقي من مبدأ واحد مشترك لدى جميع المتصوفة من أي دين كانوا.

يقول المنظر الإسلامي اليوم: الحرية في مفهومها إلهية، أن يكون الإنسان حراً يعني أن يكون على صورة الله، أي أن يريد الحرية التي أرادها له الله في حكمته، تلك الحكمة التي بينها لنا

الشرع. الإيمان هو التحرر التام المطلق والرفض هو الاسترقاق والخضوع للنفس وللغير وللدهر.

يقول هيغل: الحرية هي المطلق والمطلق هو العقل المجسّد في التاريخ وفي الدولة. أن يكون الإنسان حراً هو أن يقبل ضرورة الحرية، أي أن يستوعب منطق التاريخ ويتماهى مع هدف الدولة. أما أن يريد عدم الارتباط فيعني ذلك الخضوع إلى البخت والاتفاق.

يبدأ كلا التحليلين بالحرية المطلقة وينتهي بالتماهي مع الشرع أو الدولة القائمة، لأن في التماهي شرط التحقيق، أي شرط المرور من التصور إلى الواقع، من الفكر المجرد إلى الحياة. لكن هنا تواجهنا صعوبة كبرى وهي أن الشرط ذاته يتطلب شرطاً آخر وهو أن يكون (أي الشرط) معقولاً أو بعبارة أخرى إلهياً. الدولة عند هيغل معقولة بالتعريف، والشرع عند المنظر الإسلامي إلهي في أصوله وفروعه. إذا انتقلنا من التصور إلى الواقع، يجب عند هيغل أن نفترض أن الإنسان لا يزال **ينقد** الدولة القائمة حتى تصبح معقولة وعند المنظر الإسلامي أن **ينقد** الإنسان الأصنام، لكي يبقى الشرع إلهياً. إلا أن هذا النقد المفترض، نقد الدولة ونقد الأصنام، مستحيل في غالب الأحيان لأنه يرفض بالقوة والقوة تنحدر بالمجتمع من المستوى الإنساني إلى المستوى الحيواني. إن المرء يواجه دائماً مؤسسة تقول له: أنا المطلق! من يضمن أن قولها حق؟ ومن يقدر على تكذيبها؟ على مستوى الواقع تنقلب الدعوة إلى الحرية المطلقة فتصبح تبريراً للخضوع المطلق فلا يبقى مجال حتى لتلك الحريات الليبرالية التي لم تدَّع أبداً العمق والإطلاق، غير أنها حافظت على شيء من الواقعية.

هكذا يتضح لنا أن نظرية الحرية لا تثبت بأي حال واقع الحرية. بل يمكن القول إنها في الحقيقة تخفي نفي الحرية من الحياة اليومية فهي تعبر عن الجدلية الملاحظة في التاريخ:

تتضخم الحرية في الفكر بقدر ما تضمر في الواقع. هذا هو النقد الذي توجهه الليبرالية إلى نظرية الحرية. تقول الليبرالية: استبدال النظرية بالوضعانية في مسألة الحرية ليس عجزاً، بل هو ضمان للحرية ذاتها.

هل يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم القاسي ونقول إن نظرية الحرية (أي إطلاقها) خطر على الحرية؟

لا بد من التذكير أن النظرية الهيغلية والإسلامية المعاصرة، تقول إن المهم ليس نجاح النقد، نقد الدولة ونقد الأصنام، في كل محاولة. المهم هو المحاولة ذاتها وتكرارها عبر التاريخ رغم الإخفاقات المتتالية. إن المحاولة دليل على منبع الحرية الكونية. إن الدولة اللامعقولة لا تنقلب إلى دولة معقولة بسهولة، وكل صنم مكسّر يخلفه صنم جديد. لكن لماذا الإنسان لا يمل؟ لماذا لا يكف عن المحاولة؟ والسؤال لا يتعدى ملاحظة جهد الإنسان المتواصل لتحقيق الحرية.

نستخلص من هذا التحليل أن الحرية في مفهومها تناقض وجدل: توجد حيثما غابت وتغيب حيثما وجدت. والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل. فالنظرية من جهة لا يمكن لها أن تنفي ذاتها لتقف موقف الليبرالية وتأخذ الحرية شعاراً بديهياً[1] وليس في

(1) إن الليبرالية تنفي البحث في نظرية الحرية عن قصد لأنها تخاف من نتائجها كما أوضحنا ذلك. ليس في الليبرالية دليل منطقي على عدم شرعية النظرية.

مقدورها من جهة أخرى أن تضمن وجود الحرية في التاريخ والمجتمع والدولة. كل ما تقوله النظرية هو أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تُعقل، ولكي تعقل يجب أن تُطلق.

نظرية الحرية إذن في غاية الأهمية وفي نفس الوقت في غاية التفاهة.

* * *

الفصل الخامس

اجتماعيات الحرية

يتجدد البحث في مشكلة الحرية عبر العقود ليس فقط لأسباب اجتماعية (الحريات الليبرالية) أو فلسفية (نظرية الحرية) كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة، بل لسبب آخر مهم جداً لأنه يهم الإنسانية جمعاء في آن واحد وهو أن العلم الحديث في تقدم مستمر يغزو كل يوم ميادين جديدة. والعلم الحديث يرتكز على مبدأ الحتمية أي على نقيض الحرية كما يتصورها الرجل العادي. كلما تقدم العلم في ميدان يتعلق بالعمل البشري وبالمبادرة الفردية، تخوف الإنسان من أن تعطي الاكتشافات الجديدة للبعض وسائل التحكم في إرادة البعض الآخر. وقد شهدت أمريكا مثلاً في السنوات الأخيرة مناقشات حادة في الأوساط العلمية والسياسية كادت أن تمنع الباحثين من متابعة تجاربهم في ميادين معينة، كالاجتماعيات الحيوانية، وكيمياء الأحياء، وتأثير بعض العقاقير والأشعة، والتوليد الاصطناعي. . . لقد اعتبر المفكرون في بداية العهد الحديث أن العلم هو الوسيلة لتحرير الإنسان من قيود الطبيعة، لكن التجربة أظهرت في هذا القرن أن العلم قد يخدم الحرية كما قد يحاصرها ويقضي عليها. ومن المشاهد أن أغلب العلماء الطبيعيين أصبحوا يشكون في مبدأ الحرية الإنسانية ويعتبرون أن الشعور الذاتي بها يخفي جهلاً مؤقتاً بالدوافع الحقيقية لاختيارات البشر. لذا نشاهد أن المجتمع المعاصر يتخوف أكثر فأكثر من أن يتحول العالم من عضد للحرية إلى عدو لها، والعلم

من وسيلة لتحقيقها إلى خطر عليها. وكما كان الباعث على النقاش حول الحرية في القرون الوسطى إرادة التوفيق بين اختيار الإنسان والقدر الإلهي، فمن أهم أسباب تجديد النقاش حول الموضوع اليوم هو محاولة التصالح بين حرية الوجدان وحتمية العلم الطبيعي. ومن هنا ينشأ بعض التشابه الشكلي في طرح القضية.

يصدق هذا على كل المجتمعات، ومن ضمنها المجتمع العربي الذي تعرف على العلم الحديث وعلق عليه آمالاً كبيرة. ونجد في التأليف الفلسفي العربي كثيراً من المناقشات التي تدخل في هذا النطاق وتعطي أجوبة شخصية على مشكلات مطروحة في العالم أجمع. لكن عندما يكتب أستاذ عربي متخصص في الموضوع فإنه يكتب بصفته أستاذاً متخصصاً لا بصفته كاتباً عربياً بحيث لا يمكن لنا أن نستخرج من أقواله شهادة على وضع الحرية في العالم العربي الحاضر إلا بطريقة غير مباشرة؟

إن صادق العظم مثلاً يتعرض لقضية التناقض المحتمل بين الحتمية وبين القيم والأخلاق، وهي قضية يتعارض فيها القائلون بالحتمية الشاملة وبالتالي بنفي المسؤولية عن الفاعل حتى ولو ارتكب جريمة، والقائلين باللاحتمية لكي يحافظوا على المسؤولية وبالتالي على عقاب المجرم ومكافأة المصلح. يرفض صادق العظم ربط الميتافزيقيا بالأخلاق ويستنتج أن إقرار الحتمية لا يستتبع نفي المسؤولية وإفراغ العقاب والمكافأة من أي معنى، معتمداً على براهين مستمدة من الفلسفة التحليلية المعاصرة. هذه نتيجة قد يتوصل إليها العربي وغير العربي وليس فيها حكم على أوضاعنا الراهنة. بالطبع لقائل أن يقول إن ميل صادق العظم إلى الموقف المذكور يدل بكيفية غير مباشرة على الوضع التاريخي الخاص

بالمجتمع الذي يعيش فيه والذي يتطلب معاً المسؤولية (بهدف الانتماء السياسي) والحتمية العلمية (بهدف التنمية الاقتصادية)، لكن الربط محتمل فقط ولا علاقة له بمعالجة الموضوع، إذ كان في إمكان الكاتب العربي أن يصل إلى النتيجة ذاتها عبر تحليل آخر معتمداً على منطق آخر.

لكن بجانب العلوم الدقيقة والطبيعية التي تطرح مشكلة الحتمية والحرية في إطار معين هناك العلوم الاجتماعية التي تطرح مشكلة الحرية في إطار آخر أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي. وفي هذه العلوم يمكن استعمال أقوال المؤلفين العرب فيها كمؤشر على وضع الحريات في واقع بلادنا.

إن جل العلوم الاجتماعية تهتم بدور الموروث: الإحيائي في البيولوجيا، النفساني في السيكولوجية التحليلية، الثقافي في التربية. من الواضح أن تلك العلوم تتطرق إلى صميم ما نحن بصدده. أوَلم يطرح العالم الإحيائي في أصل بحوثه السؤال التالي: هل في الإرث الإحيائي ما يسيِّر المرء في كل مسعى من مساعيه إلى ما فيه مصلحة النوع البشري؟ أوَليس مبدأ التحليل النفساني هو أن المرض خضوع لللاوعي الذي يعبر عن إرث النوع ورضِّ الولادة وإذّكار مرحلة الصبا وإن الصحة هي الوعي بكل ذلك الإرث وقبوله والتعبير عنه بوسائل العقل للتحرر منه؟ أوَلم يكن هدف التربية، بمعناها العام، هو الكشف عن البِنى اللغوية والفكرية والسلوكية الموروثة عن تربية سابقة والتي تمنع التلقين الجديد من أن يسير سيراً مطرداً؟ هذه علوم تتقدم بسرعة هائلة في عالمنا الحاضر وتشارك فيها شعوب شتى بنسب متفاوتة. إن تقدمها في العالم العربي مرتبط بتقدم العلم الحديث بصفة عامة. لا يمكن أن ننتظر

نبوغاً عربياً فيها ما دام مستوى التعليم في بلادنا منخفضاً ومستوى الأمية مرتفعاً. لكن عدم الإبداع حالياً في العلوم المذكورة لا يمنع الاهتمام بها ونشر نتائجها ومحاولة الإفادة منها.

علينا إذن أن نفصل بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية وأن نميز بين مشاركة (أو عدم مشاركة) العرب الحاليين في تقدم هذه أو تلك. نعني بالعلوم الاجتماعية على وجه التدقيق: الاقتصاد والسياسة والاجتماع. هذه علوم تبحث كلها في مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في مجتمعه وتستعمل الحرية في معنى يلتقي مع المعنى التلقائي الذي يجربه كل فرد.

نفترض ـ ولنا الحق أن نفعل ذلك ـ أن تقدم العلوم الاجتماعية ـ عكس ما يحصل بالنسبة للعلوم الطبيعية ـ يكون مؤشراً على مدى تحقيق الحريات في الحياة العامة لذلك المجتمع.

إن تجربة الحرية الأولى التي يتعرف عليها أي فرد من أفراد المجتمع الإنساني هي تجربة الإمكان: بالمعنى المادي أي الاستطاعة على القيام بعمل يرغب فيه، وبالمعنى القانوني أي السماح له بذلك بحيث لا يتعرض لأي عقاب إذا فعل ما يريد. تعني الحرية في هذه التجربة الأولية مجموع الحقوق المعترف بها للفرد ومجموع القدرات التي يتمتع بها. تحدد الأولى القوانينُ والأعراف والأوامر التي تؤلف الأفق الاجتماعي للفرد وتحدد الثانية الوسائلُ التي يملكها داخل مجتمعه وعصره.

تجابه المرء كلما تحرك حواجز عائلية، طائفية، قانونية، شرعية. إذا أراد أن يتخطاها دخل في صراع عنيف مع ممثل إحدى تلك الهيئات: الأب، النقيب، الشيخ، الولي، القاضي. وحسب

ما يسفر عنه الصراع تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحصر، فيحس بأن حريته تتوسع أو تتقلص. وفيما يتعلق بالحقوق المادية، التي هي وسائل الحرية، نلاحظ أيضاً أنها تقبل الزيادة والنقصان نتيجة عراك متواصل بين الأفراد والجماعات على مستويات مختلفة. لا تتحسن حصة الفرد من الخيرات والثقافة والعلم والصحة إلا إذا تحسنت منزلة عائلته بالنسبة للعائلات الأخرى وطبقته بالنسبة للطبقات الأخرى ومجتمعه بالنسبة للمجتمعات الأخرى. إن حرية الفرد مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه والنوع البشري بعامة[1].

في هذا الإطار من علاقات التنافس بين الأفراد والجماعات، وهو الإطار التاريخي للجنس البشري وقبله للحيوان، لا ينفك الفرد يقارن بين حالته وحالة جاره من جهة، وبين حالته اليوم وحالته أمس من جهة أخرى. فيقول بكيفية تلقائية: هذا أكثر حرية مني أو كنت البارحة أكثر حرية مني اليوم. ولا يهم هل يستعمل كلمة حرية أو كلمة أخرى تؤدي نفس المضمون. المهم هو أنه يقارن بين الإمكانات المتاحة له، وفي منظورنا هنا لا تعني الحرية أكثر من إمكانات التصرف. يقول المرء إذن: ضاع مني اليوم حقي أو كسبت اليوم قدرة جديدة ويعني في كلا الحالتين بالحق وبالقدرة مضمون الحرية. وهكذا ندخل في ميدان التقويم والمقارنة، التقدير والتعداد، أي ميدان اجتماعيات الحرية، حيث تستعمل الأرقام كمعايير ومؤشرات نقارن من خلالها أمس باليوم في نظرة تاريخية

(1) والنوع البشري نفسه في صراع مستمر ضد أنواع حيوانية أخرى على وجه هذه الأرض.

عامة على الإنسانية، ونقارن من خلالها أيضاً بين هذا المجتمع وذاك وبين هذه الطبقة وتلك في تحليل اجتماعي وسياسي للأوضاع الراهنة. إن الحرية في هذا المنظور تعني فقط عملية تحرير مستمرة، ولا تعني حالة قارة نستطيع ضبط بدايتها ونهايتها. كل ما يمكن، بل كل ما يجب، أن نقوم به هو رصد حالتين متعاقبتين لإمكانات الفرد التي هي دائماً محدودة قانونياً ومادياً. والعلوم الاجتماعية تنظر إلى التطور الإنساني أساساً من هذه الزاوية.

يبحث قسطنطين زريق في كتابه **في معركة الحضارة** مقاييس التحضر ويحصرها في ثمانية منها التغلب على الطبيعة، الإبداع الفني، التنظيم السياسي، التقويم الشخصي الخ... ثم يتساءل هل يمكن إرجاع هذه المقاييس إلى عنصر واحد، فيبدأ بردها إلى قياسين عامين هما الإبداع والتحرر، ثم ينتبه إلى أن الإبداع ليس إلا وجهاً للتحرر. وهذه عبارته: «يمكن ردها إلى الإبداع أو من طريق آخر إلى مقدار التحرر الذي أحرزه أبناء الحضارة وأحرزته الحضارة عامة»[1]. وعندما يتعرض لأوضاع الشعب العربي يقول: «إذا كان جوهر التحضر هو التحرر فمعنى تخلفنا هو أننا لم نجز ما جازته الشعوب التي سبقتنا في هذا المضمار»[2]. لا يشك الدكتور زريق في أن عملية التحرر قابلة للتعبير الكمي على وجه العموم وإن دخله بعض الريب فيما يتعلق بازدهار الشخصية. فيقول: «إننا نستطيع أن نقدر بعض وجوهه ـ

(1) قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة**. بيروت، دار العلم، 1964، ص 279.
(2) **المرجع ذاته**، ص 389.

كالتحرر من الطبيعة بأرقام وإحصاءات عن التصنيع والإنتاج ومعدل الوفيات وعدد المدربين، ولكن بأي مقياس أو مقاييس يمكننا أن نحدد الشخصية الإنسانية المتحررة والقيم التي تنطوي عليها وتشع منها؟»[1].

من الواضح أن العلوم الاجتماعية تبحث دائماً، اعترفت بذلك أو لا تعترف، في مدى تحرر الفرد داخل مجتمعه. هذا ما عبر عنه الدكتور زريق بكيفية واضحة، لكنه مؤرخ ذو اتجاه ليبرالي. هل قام زملاؤه في العلوم السياسية والاجتماعية والنفسانية، بالتقييم الذي يدعو إليه؟ توجد في البلاد العربية معاهد تربوية وأخرى للتخطيط الاقتصادي وبدأنا نلحظ اهتماماً متزايداً بالتحليل النفساني، لكن هل يوجد بالفعل وعي عام بأن الواعز لتكوين العلوم الاجتماعية، وبالتالي أن الهدف من وراء تأسيس تلك المعاهد، هو محاولة اكتشاف طرق عملية لتحرير الفرد؟ هل نجد في بحوث علمية موضوعية، بأقلام باحثين عرب، تقديراً بمعايير ومؤشرات رقمية لمدى تحرر الفرد العربي «من الطبيعة والخطأ والوهم والهوى وتأثير الغير». هذه هي الأسئلة التي لا ننفك نطرحها ونحن نصف وضع العلوم الاجتماعية في البلاد العربية.

نبدأ بعلم الاقتصاد لأنه علم وسط بين العلوم الطبيعية الموضوعية والعلوم الإنسانية الوجدانية، ولأنه يجمع في منهجه التقديرات الكمية والأوصاف الكيفية. يُعْنَى علم الاقتصاد منذ أن تأسس بالإنتاج والاستهلاك والادّخار، أو بعبارة أخرى، بتنظيم

(1) المرجع ذاته، ص 6 ـ 285.

الخصاص. بما أن الخيرات أصبحت منذ زمن طويل لا تتكافأ مع رغبات البشر، صار من اللازم تنظيم اقتسام الخيرات الموجودة القليلة، مع العمل إما ـ وهو الغالب ـ على تنميتها، وأما ـ في بعض الأحيان ـ على تخفيض عدد المستهلكين كما دعا إلى ذلك مالتوس.

إن علم الاقتصاد يبحث في التوازن الحاصل بين الإنتاج وبين الاستهلاك. فهو من جهة يصف تطور وتقدم الإنتاج، وبالتالي يصف وسائل الإنتاج المادية والتنظيمية، بما فيها تطبيق العلم الحديث على الطبيعة، ومن جهة ثانية يفرز ـ ولو بكيفية غير مباشرة ـ دور العنف في الحد من الاستهلاك: العنف الطبيعي كالحروب والمجاعات التي تقلل من عدد المستهلكين، والعنف الاصطناعي المتمثل في الدولة التي تفرض على البعض الاقتصاد في الاستهلاك بوسائل شتى كالضرائب وتخفيض قيمة العملة واحتكار المواد وتقنين التموين... لا شك في أن علم الاقتصاد الحديث المبني على مقدمات ليبرالية، يهتم أساساً بالإنتاج، فيروج بين العموم نظرية تفاؤلية. لكن الجانب الثاني، أي الحد من الاستهلاك، يفرض ذاته كلما تعرض الباحث إلى البشرية ككل وأراد أن يقدم تحليلاً اقتصادياً للتاريخ الإنساني في جميع فتراته. لذلك نجد الوعي بدور العنف عند جميع الاقتصاديين حتى الليبراليين منهم. وهذان الاتجاهان يكشفان لنا عن الطابع المزدوج لعلم الاقتصاد: فهو من جهة يصف بدقة إلى أي حد يخضع البشر لقوانين الطبيعة العمياء ومن جهة أخرى يفتح لنا الطريق لنتغلب على تلك القوانين بمعرفتها واستعمال بعضها ضد البعض الآخر. وهذه الثقة بالعلم كوسيلة للتحرير هي التي دفعت الاقتصاديين الكلاسيكيين مع آدم

سميث إلى الاعتقاد بأن العلم التجريبي سيقضي على المجاعات والتجارة الحرة على الحروب، وإن الاقتصاد سيفرغ الدولة من كل عنف ويجعل منها أداة إدارية خفيفة ليس إلا.

من المعلوم أن هناك اهتماماً عميقاً تبديه الماركسية بالاقتصاد، إلى حد أن بعض الناس أصبحوا لا يرون فيها سوى نظرية اقتصادية حول التاريخ الإنساني. وإذا كنا قد أوضحنا الأسس الفلسفية الهيغلية لمفهوم الحرية عند ماركس، فلا بد من القول هنا إن تلك الأسس أكثر وضوحاً في المؤلفات الأولى، مؤلفات ماركس الشاب، منها في المؤلفات المتأخرة، مؤلفات ماركس الكهل وأنجلس، التي تكاد بالفعل تنحل في نظرية اقتصادية صرفة، أو بعبارة أدق إن النظرية الاقتصادية هي الوجه العملي للنظرية الفلسفية، أي إن الاقتصاد بمعناه العام هو مجموع الوسائل المادية والأدبية لتحقيق حرية الإنسان. إن جدلية الرأسمال[1] والاقتصاد عموماً تكمن في كونه يمثل أكبر وسيلة وجدت لاستغلال واستعباد الإنسان، حيث يبدو وكأنه قدر لا يقهر، وفي كونه يمثل في نفس الوقت آخر عقبة يجب على الإنسان أن يتخطاها لكي يسترجع حقيقته كأصل ومنتج لذلك الرأسمال ذاته وليتحرر من المستغلين ومن الأوهام والأساطير التي تكرس وتبرر الاستغلال. لا يعني القضاء على الرأسمال تحقيق الحرية في الحال، بل يعني فتح الطريق نحو التحرر وذلك باستغلال خيرات الطبيعة بكيفية

---

(1) نعني بالرأسمال هنا عنوان مؤلف ماركس ومضمون التحليل الماركسي وهو أن الرأسمال لا يعني المادة بل ما وراء المادة (وسائل إنتاج، نقد، بضائع) من عمل إنساني.

معقولة ومطردة. لذلك يسمي ماركس الفترة السابقة لنهاية الرأسمالية ما قبل التاريخ ويحدد بداية التاريخ الإنساني الحقيقي، تاريخ الإنسان الواعي بحريته، بانهيار الرأسمال[1].

إن أي بحث من بحوث الاقتصاد يجيب بكيفية أو بأخرى على السؤال التالي: ماذا يستطيع الفرد فعله في مجتمع معين؟ ما هي الوسائل الجسمانية والذهنية المتاحة له ليتصرف، ليتحرك، ليبدع؟ ما هي استطاعة الجماعة التي ينتمي إليها في علاقاتها مع المجتمعات الأخرى. ما هي قدرة الدولة التي يعيش تحت لوائها على الدفاع عن مصالحه في مقابل الدول المنافسة لها؟ وراء المفاهيم التي يستعملها علم الاقتصاد الحالي كالتنمية والتبادل غير المتكافىء والرأسمال الهامشي... نكتشف عند التدقيق مفهوم الحرية أو التحرر. لا يمكن أن ننكر تقدم علم الاقتصاد في البلاد العربية، بل يمكن القول إنه العلم الاجتماعي الوحيد الذي تعلق به بجد اهتمام المثقفين العرب في العشرين سنة الأخيرة، وهو المجال الوحيد الذي يظهرون فيه مدى تعلقهم بواقعهم المجتمعي والتاريخي والحضاري. لقد اتضحت أهمية هذا العلم بعد أن ازدادت ثروة بعض الدول العربية عن طريق ارتفاع أسعار النفط فكان من واجب الاقتصاديين أن يفسروا أن الثروة النقدية لا تعني بالضرورة الزيادة في قوة الدولة، ولا تركيز استقلال المجتمع

---

(1) هنا تحوير لمفهوم هيغل. التاريخ عند هيغل هو الصراع، إذا انتهى الصراع انتهى التاريخ. أما ماركس فإنه يعتقد أن صراع الإنسان ضد الإنسان يمثل مرحلة حيوانية سابقة للتاريخ الإنساني. والتاريخ يبدأ عندما يقبل الإنسان على مصارعة الكون بعد القضاء على التناقضات الاجتماعية.

وتثبيت حرية الفرد. إن القدرة الاستهلاكية قد ارتفعت، لا شك في ذلك، في كثير من البلاد العربية، وأن تحسين الحالة الصحية والثقافية في تلك البلاد سيكون له مردود في السنوات المقبلة. ومن هذا المنظور إن **حق الحياة**، وهو شرط لازم لكل حرية مرتقبة، قد تحقق لقسم لا بأس به من العرب، لكن في نفس الوقت لا شك في أن تكديس كميات هائلة من المال في بنوك، أو استثمارها في اقتصاديات أجنبية، يربط مصالح الدول المنتجة للنفط بذلك الأجنبي الذي مثل منذ البداية العدو لكل حركة تحررية عربية. هذه الظاهرة ترغمنا على الأقل على طرح أسئلة مربكة، وقبل الإجابة عنها، لا بد من أخذ رأي الاقتصاديين فيها.

إن الاقتصاديين العرب يتطرقون إلى مشكل مستوى الحرية الفردية التي يتمتع بها كل مواطن في المجتمع العربي ويبينون بالأرقام أن ذلك المستوى منخفض جداً بالنسبة لجمهور الناس حتى في البلاد النفطية. لكنهم في نفس الوقت يشيرون إلى سبل قد تؤدي إلى رفع الإمكانات المادية والأدبية التي يتمتع بها الفرد العربي وبالتالي زيادة قدرته على التحرر. فتقدم علم الاقتصاد يدل في حد ذاته على إرادة تحررية عميقة. إلا أن الاقتصاد وحده لا يضمن التحرر، إنه يعطي فقط وسائل التحرر في ظروف معينة. لا بد إذن من تحقيق تلك الظروف السياسية والثقافية والنفسانية. فعلم الاقتصاد لا يكفي وحده لإنارة طريق الحرية الفعلية. لا بد من مساعدة علوم اجتماعية أخرى. هل حظيت تلك العلوم بنفس الاهتمام في المجتمع العربي؟

يدرس علم الاجتماع علاقات الفرد بالجماعات التي يتألف منها المجتمع. هكذا نظر إليه مؤسسوه الكبار في القرن التاسع

عشر، وهكذا يطبق في البلاد المتقدمة علمياً وصناعياً.

يميز الباحثون عادة بين الجماعات الطبيعية، كالعشيرة والعائلة التي ينتمي إليها الفرد بكيفية تلقائية، والجماعات الاصطناعية كالحزب والنادي الذي ينخرط فيها بعد تفكير، وجماعات ثالثة بين هذا وذاك كالطبقة والحرفة التي يتداخل فيها الاختيار والخضوع. إن هذا التمييز غير مسلم به لدى الجميع. لكن الجميع يعرف عن ممارسة أن دراسة الجماعات تدور في العمق كلها حول مشكل واحد: ما هي العلاقات بينها (أي الجماعات) وبين الفرد الذي ينتمي إليها إما تلقائياً وإما إرادياً؟ لكل جماعة قانون تأسست عليه، السؤال الذي يطرحه الباحث الاجتماعي هو: ما علاقة ذلك القانون بوجدان الفرد، هل يتقبله كقدر لا محيص عنه، أم ينظر إليه كعبارة عن تقيّد حر يخدم مؤقتاً مصلحة جميع الأعضاء وقابل للتغيير والانفساخ عند الحاجة؟ هل يخضع له عن خوف من عقوبة تلحق به لا محالة، أم عن وفاء لما اختاره عن اقتناع برفقة زملاء أحرار؟ بعبارة أخرى، هل يتحد القانون الجماعي والقانون الوجداني الفردي أم يتعارضان؟... هذه الأسئلة تدور جميعها حول البحث عن مؤشر واحد يعطينا في نفس الوقت مقدار التلاحم الاجتماعي، أي مستوى القوة الكامنة في المجتمع، ومقدار ازدهار الشخصية الفردية، أي الوعي بتحقيق مستوى معين من الحرية. كلما تطابق القانونان، الجماعي والفردي، الخارجي والوجداني، تماسك المجتمع وبرزت الشخصية الفردانية[1].

(1) يقول أحد الاجتماعيين الكبار ما يلي: «يشعر المرء أحياناً أن صيغة التحليل=

كان علم الاجتماع دائماً وصفياً وإصلاحياً في آن واحد. في جانبه الوضعي يضخم من ثقل المجتمع وقوة القانون الجماعي فيظهر بالتالي انخداع الفرد بحرية وجدانية مبنية على الجهل، لكنه في جانبه الإصلاحي يهدف إلى اكتشاف طرق تؤدي إلى مصالحة القانون الجماعي مع القانون الوجداني لكي يزداد تماسك المجتمع وتتقوى شخصية الفرد. لهذا السبب بالضبط، يتغير دور علم الاجتماع حسب هوية الممارسين له. إذا كان الباحث أجنبياً عن المجتمع المدروس مال بطبعه إلى الوصف وأظهر الأوضاع جامدة خاضعة لقوانين قارة، فيقتصر على دراسة الجماعات الطبيعية كالعشائر والعائلات مع إهمال تام للشخصية الفردية، أما إذا كان الباحث من أبناء الوطن، ممن يعنيهم الأمر، فيغلب عليه بالضرورة الجانب الإصلاحي ويبدو له المجتمع حياً متغيراً وتبدو له شخصية الفرد متميزة حتى من خلال القوانين الجماعية المتراكمة، فيعود العلم ذاته وسيلة لتحرير الفرد. لقد خضعت البلاد العربية مدة طويلة، بسبب الاحتلال الاستعماري، لعلم الاجتماع الوضعي الذي أهمل شخصية الفرد وركز على الجماعات، أي على التقاليد التي تتحكم في الوجدان من الخارج وكأنها قدر لا يُدفع. وبكل أسف ولأسباب تستحق الفحص، ما زال هذا الاتجاه هو الغالب في كثير من المؤسسات التعليمية العربية، وبخاصة تلك التي

= النفساني وصيغة علم الاجتماع تخدمان هدفاً واجداً وهو الكشف عما يحرك الناس بدون علم منهم. إن اللاوعي يحرك الناس من الداخل والنظام الاجتماعي يحركهم من الخارج». بول لازارسفلد. **ما هو علم الاجتماع؟** ترجمة فرنسية، باريس، غاليمار، 1970، ص 110.

كانت رائدة في هذا الميدان. لعل الحكام العرب أنفسهم يحبذون الاتجاه المذكور لكونه يرسخ أركان الاستقرار الاجتماعي. صحيح أننا نجد في المكتبة العربية بحوثاً وصفية قيمية حول العشائر والأسرة والمجتمع الريفي والطرق الصوفية، صحيح أن هذه البحوث تعطينا فكرة عن ثقل التقاليد وعن شفافية نفسانية الفرد، إلا أن نتائجها لا يمكن أن تقبل على ظاهرها بما أن المنهج المتبع موروث بكيفية عمياء عن الاستطلاعات الاستعمارية التي لم تكن أبداً بريئة.

بيد أن التقليل من دلالة الدراسات الوصفية لا ينفي الحقيقة التالية: إن المجتمع العربي لم يعبر عن ميل واضح للنقد الاجتماعي كالذي أظهره في ميدان الاقتصاد. باستثناء بعض الإنجازات الفردية، لا تملك المكتبة العربية حتى الآن بحوثاً متنوعة وعميقة حول اجتماعيات الأسرة والطبقة والحزب والنقابة والنادي... الخ. إن ما أنجز لا يزودنا بمؤشر عن مدى ازدهار شخصية الفرد العربي. وما لم ينجز، أي انعدام الاهتمام بعلم الاجتماع النقدي، ينبئنا بأن المؤشر المذكور ما زال إلى حد الآن هزيلاً جداً.

يبحث علم السياسة المعاصر في شؤون السلطة: في أصولها ومبرراتها وتوزيعها وتوريثها... فيعطينا مقياس مشاركة الفرد في تنظيم حاضره وتخطيط مستقبله. كلما ناقشنا مسائل تتعلق بالسيادة، بوحدة أو تعدّد مظاهر السلطة، بوسائل التفويض، بأنواع الحكم واختيار الحكام، بمقارنة الأنظمة المتوالية عبر الزمن أو المتساكنة في الحاضر، فإننا لا نفعل سوى تقييم دور الفرد في ممارسة السلطة داخل المجتمع الذي يعيش فيه. لقد ذكرنا أن الدكتور زريق

يعتبر المشاركة معياراً للتحضر ويتساءل: «إلى أي مدى يشارك جمهور الشعب في توجيه الحكم وضبطه؟»[1] المشاركة هي المعيار الظاهر والواضح للحرية السياسية.

وهنا يجب التنبيه على أن المشاركة تتقمص أشكالاً متنوعة: كل مجتمع مطالب بابتكار النوع الذي يوافق اختياراته الاقتصادية والعقائدية. إن المشاركة لا تعني دائماً وبالضرورة التمثيل البرلماني الذي عرفته ديمقراطية القرن الماضي. فالقول الرائج في العالم العربي: الديمقراطية الاقتصادية تسبق الديمقراطية السياسية، والحرية العينية تتقدم الحرية المجردة، لا ينفي ضرورة طرح مسألة مشاركة الفرد. إن علم السياسة[2] لا يفضل نوعاً خاصاً من أنواع الحكم على ما سواه، بل يبحث، في نطاق كل نوع، عن مقدار مشاركة الأفراد في الاختيارات التي تكرس حاضرهم وتخطط لمستقبلهم. أما مضمون تلك الاختيارات ونوع تلك المشاركة، فكل ذلك من اختصاص المجتمع المدروس ولا دخل للعلم السياسي فيه. قد يكون الانتخاب تعبيراً عن حرية الاختيار وعن مستوى رفيع من المشاركة الفردية وقد لا يكون، بل وقد تكون الموافقة الصاخبة في بعض الأحيان مشاركة حقيقية وقد يكون الانتخاب السري رمز اللامبالاة.

بيد أن مفهوم المشاركة متأصل أولاً في مفهوم السيادة الشعبية

(1) ق. زريق: المرجع المذكور، ص 274.
(2) إن علم السياسة ككل العلوم الاجتماعية قد يتحول إلى آلة أدلوجية للدفاع عن النظام الليبرالي البرلماني. لكن نتكلم هنا على العلم كخطة موضوعية محتملة للبحث. والقارئ يميز بسهولة بين الدراسة العلمية والدعوة الأدلوجية.

الذي لا يتأتى أي علم اجتماعي حديث بدونه، وثانياً في مفهوم التنمية لأن التجربة أظهرت أن المفهومين مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. فلا يتصور أي مجتمع معنى المشاركة ما لم يقبل مسبقاً مبدأ السيادة الشعبية وما لم يعمل على تنمية إمكاناته الاقتصادية. في نطاق هذين الأصلين، وبالنظر إلى مسألة المشاركة الفردية، ما هي وضعية علم السياسة في البلاد العربية؟

من المسلم به أن معاهد الدراسات السياسية قليلة في الجامعات العربية. ومن الملاحظ أن المسؤولين العرب يشمئزون من كل بحث موضوعي ـ في نطاق ما تعنيه الكلمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ حول أصول سلطتهم ووسائل نفوذهم. نستثني من هذا الحكم لبنان، ربما لسبب ضعف الدولة وعجزها عن تسيير معاهد التعليم. توجد بالطبع بحوث سياسية حول البلاد العربية، لكنها مكتوبة في الغالب بلغات أجنبية ومنجزة في إطار معاهد أجنبية، بحيث يكاد أن يكون تأثيرها منعدماً في المجتمع العربي. وتلك البحوث، أكان أصحابها عرباً أو غير عرب، تعطي مؤشراً ضعيفاً لمشاركة الجماهير العربية في اختيارات الدولة. إن هذا الحكم ينطبق على كل الدول العربية بدون تمييز، رغم الاختلاف في التنظيم الداخلي وفي السياسة الخارجية.

غير أن الدليل الأوضح على ضعف المشاركة الفردية في التخطيط السياسي هو بالضبط عدم ازدهار علم السياسة داخل الجامعات الوطنية العربية.

كان الهدف من هذا الفصل محاولة تقدير مدى التحرر الذي اختبره المجتمع العربي في العقود الأخيرة، تاركين جانباً عمق وانتشار الدعوة إلى الحرية والتفنن في تنظير مفهومها. إننا تركنا

ميدان العراك السياسي والنظر الفلسفي لننتقل إلى مدار الحياة اليومية المعاشة لنرى: (أولاً) هل عرب اليوم أكثر تحكماً في نفوسهم ومحيطهم الطبيعي وأقل خضوعاً لغيرهم من أسلافهم في القرون الماضية، و(ثانياً) ما هي مرتبتهم بالنسبة لسواهم من المجموعات البشرية؟ هذه نظرة علمية أي وصفية تقديرية متعالية عن موضوعها، فهي تستبدل بالضرورة مفهوم الحرية التام المستقر بمفهوم **التحرر** الناقص المتطور الذي يعبر عن الارتقاء من حالة إلى حالة[1].

لقد ميزنا ثلاثة ميادين: الاقتصاد، علم الاجتماع، السياسة، وبحثنا في كل ميدان منها عن مستوى التحرر الذي يكون قد أحرزه الفرد العربي المعاصر. لا بد هنا من توضيح، لرفع أي لبس عن أقوالنا السابقة. حينما نتكلم عن الاقتصاد فإننا نعني بالطبع مستوى الإنتاج وحالة التوزيع ومعدل الاستثمار. . . لكننا نعني أيضاً وضعية علم الاقتصاد في الجامعات ولدى الرأي العام. والمؤشر الثاني أهم بالنسبة لدراستنا من الأول لأنه يعطينا فكرة عن وعي العرب بمشكلاتهم وعن مدى قدرتهم على التصرف في معالجتها. وكذلك بالنسبة للعلوم الإنسانية: إننا نعني من جهة نتائج البحوث البيولوجية والنفسانية والتربوية وفي نفس الوقت نعني مدى تغلغل نمط التفكير الموضوعي الكمّي في المجتمع العربي، أي قدرة هذا المجتمع على الانسلاخ عن الذاتية. إن نتائج العلوم ملك مشاع بين

(1) هذه هي خلاصة الباحث الدكتور محمد عزيز الحبابي حيث يقول: «ليس هناك حرية بل حريات تتزامن جدلياً لإرساء عملية التحرر». **من الكائن إلى الشخص**. باريس، المطابع الجامعية، 1954، ص 303.

جميع المجتمعات، فمستوى انتشار تلك النتائج في البلاد العربية يدل على حالتها الحضارية. وبالتالي إن عدد المعاهد التي تهتم بها وتروج لها وعدد الأساتذة الذين يدرسونها وعدد الكتب والمجلات التي تبسطها وتنشرها... الخ، كل هذه الأرقام تمثل مؤشرات على مدى استغلال العلم لفائدة تحرير الفرد. ونفس الملاحظة تصح على السياسة. هناك نظم سياسية عربية يمكن وصفها وتصنيفها، وهذا عمل تقوم به الدعايات الرسمية والدراسات الدستورية. لكن هناك مسألة أخرى بالغة الأهمية وهي: هل تقبل الأنظمة العربية أن تدرس بكيفية موضوعية حسب المناهج التقديرية الحديثة، لا في معاهد أجنبية بل في مؤسسات وطنية؟ أن تدرس الأوضاع السياسية العربية علمياً في الخارج شيء، وأن تدرس في الداخل شيء آخر، وهذا هو ما يهمنا بالدرجة الأولى حيث يكون عندها ازدهار أو ضمور علم السياسة في البلاد العربية مؤشراً مهماً على نضج المجتمع وبلورة شخصية الفرد، أي على مستوى التحرر.

وهكذا نتمكن من مؤشِّرات ستّة: مؤشر النمو الاقتصادي ومؤشر تقدم علم الاقتصاد، ثم مؤشر استيعاب العرب لنتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ومؤشر انتشار نمط الفكر العلمي في المجتمع، وأخيراً مؤشر المشاركة الفردية في الاختيارات السياسية ومؤشر توطين علم السياسة في البلاد العربية. قد يقال لماذا لا نجمع في مؤشر واحد كل العلوم، بما فيها الطبيعية والتطبيقية كالفيزياء والطب، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية كالنفسانيات والسياسيات. الواقع أن الحكام عندنا يميزون بوضوح بين هذه العلوم. فهم أقل اعتراضاً على الأولى منهم على الثانية، فوجب أن نأخذ من علم الاقتصاد وعلم السياسة مؤشرين مستقلين.

إننا نتكلم هنا عن برنامج للعمل، عن دراسات مقترحة لم ينجز منها إلا القليل وفي معاهد خارج الوطن العربي. لكن إذا وجب علينا أن نبدي رأياً في استنتاجات تلك البحوث المنجزة القليلة، وفيما نلاحظه في حياتنا اليومية، فإننا نقول إن المؤشر الاقتصادي هو الأعلى، يتبعه مؤشر العلوم التطبيقية ومؤشر علم الاقتصاد، ثم يأتي في المرتبة الرابعة مؤشر انتشار العلوم النفسانية متبوعاً بمؤشر المشاركة، ويأتي في المؤخرة مؤشر استيعاب علم السياسة.

إن الجهود موجهة كلها نحو التنمية الاقتصادية. قلنا ونكرر هنا أن هذا التطور يمثل في حد ذاته علامة وأي علامة على يقظة الإنسان العربي لأن نماء الإنتاج والمدخول سيعطي في كل الظروف محتوى لما قد يكون تحرراً في الأمد القريب أو البعيد. ويجب الاعتراف بما كان للدعوة الماركسية من آثار في توجيهِ المثقفين والقادة السياسيين هذه الوجهة.

لكن ما دمنا نتكلم عن الحرية والتحرر فلا يمكن أن نتكلم فقط عن إمكانات الغد. لا بد أيضاً من التطرق إلى أحوال اليوم. وفي محيطنا اليومي نجد ضغطاً على شخصية الفرد وإهمالاً لكل ما يمكن أن يدفع إلى ازدهارها، كما نلاحظ أن مشاركة الأفراد في اتخاذ القرارات الأساسية ضعيفة جداً وأن القادة يشمئزون من أي محاولة للكشف عن أسباب هذا المستوى المتدني في مجال المشاركة. إننا نكتفي بتسجيل الواقع ولا نستبق ما قد تسفر عنه الدراسات التي ندعو إليها بإلحاح. في هذه النقطة بالضبط نجد أنفسنا قد رجعنا إلى ميدان الدعوة الذي انطلقنا منه. هناك علاقة جدلية بين ضعف مؤشرات التحرر وقوة المطالبة بالحرية. وفي هذه

العلاقة الجدلية يكمن الدافع إلى البحث عن أصل الحرية، أي إلى التنظير.

لا بد في ختام هذا الفصل، حول اجتماعيات الحرية، أن نذكر أنه لا يجب الاكتفاء بنتائجه والتركيز فقط على ضعف مؤشرات التحرر. إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية في نطاقها التاريخي، كعملية تحرر مستمرة تدرك بمقارنة مرحلتين متلاحقتين من حياة الفرد والمجتمع، وجب علينا أن نعترف أن المؤشرات عليها في البلاد العربية الآن ضعيفة بالنسبة لما حققته شعوب أخرى، وبالنسبة لما يتطلع إليه المجتمع العالمي الذي أوجد منظمات مكلفة برصد تلك المؤشرات. لكن المجتمع العربي مليء أيضاً بصدى دعوة متجددة إلى الحرية بأساليب مختلفة وتحت شعارات متنوعة. ترن الدعوة بقوة في ذلك المجتمع الذي يلهي الأفراد عن المشاركة في تسيير شؤونهم الجماعية وعن بلورة شخصيتهم خارج الأنماط التقليدية، ذلك المجتمع الذي بدأ بعض عناصره يتعمقون في مفارقات مفهوم الحرية المجردة، مفارقات تقود حتماً إلى الوعي بمزالق تشخيص الحرية في دولة معينة، في نظام معين، أو في شخص معين.

إن مشكل الحرية يطرح في العالم العربي من جميع هذه الزوايا. فلا يحق لنا أن نركز الكلام على زاوية واحدة ونهمل ما سواها. وإلا أنكرنا ما يميز بالضبط الحرية البشرية، أي جدليتها: وجودها معنى، حيث تنفى فعلاً، وتجذرها فعلاً، حيث تختفي معنى.

* * *

استنتاجات

إن الدعوة إلى الحرية دعوة مدوية منذ عقود في الوطن العربي. لا نكاد نقرأ صحيفة يومية دون أن نجد كلمة حرية تتردد مراراً في مقالاتها. بيد أن تلك الدعوة تجسد حالياً مطلباً ظرفياً لفئة معينة من الناس، إذ اختفت الدعوة الليبرالية التي كانت تهدف إلى الشمول بعد أن تحطمت تحت معول النقدين السلفي والماركسي.

أما التحليل الفلسفي فيقوم به اليوم أنصار الحرية المطلقة المجسدة في الإرادة الإلهية أو في طبقة اجتماعية معينة، وهؤلاء المحللون ينهون كلامهم ضمنياً بنفي حرية الفرد في الحاضر.

إذا التفتنا الآن إلى مؤشرات مدى تحرر المواطن العربي وجدنا الدارسين متفقين على أنها ضعيفة جداً وأن المجتمع العربي لم يلج بعد مراقي التحرر التي كشفت عنها تجارب مجتمعات أخرى معاصرة.

إذا كانت كلمة حرية جارية على ألسنة عرب اليوم فمفهومها غير واضح ولا راسخ في أذهانهم وواقعها غير محقق في سلوكهم.

هذه هي أهم استخلاصات المباحث الجزئية السالفة. هل تعني أن الحرية، مثلٌ أعلى، لا يهم الفرد العربي؟ من المعلوم أن كثيراً من الأجانب يروجون هذا الرأي، وهو رأي مغرض، وفوق ذلك، مغلوط، لأن الحرية قبل أن تكون مثلاً أعلى هي ضرورة

حياتية. إذا كانت، كما يعتقد هؤلاء الأجانب، لازمة لتطور المجتمعات الإنسانية، فكيف تكون غائبة من المجتمع العربي؟ أو ليس هو أيضاً مجتمعاً إنسانياً حياً.

صحيح أن أوضاع العالم العربي، التاريخية والاجتماعية، مختلفة عن أوضاع البلاد الأخرى، الغربية مثلاً. ليس غريباً أن يطرح مشكل الحرية، وأن يدرك المفهوم، بكيفية خاصة. النقطة التي تستحق النقاش هي المتعلقة بوجه تلك الخصوصية.

لقد قلنا في مبحث سابق إن الحرية كضرورة حياتية لا تعبر عنها دائماً كلمة حرية، إذ لا يوجد دائماً تطابق بين الكلمة والمفهوم. هل تصدق هذه الملاحظة على المجتمع العربي الحالي؟ الجواب في رأينا هو نعم مع اعتبار اختلاف الظروف. هناك مفاهيم، مثل المساواة والتنمية والأصالة، تعبر عن «الحرية» كمنبع النشاط والتطور. تعني المساواة، في الظروف الحالية، استقلال الفرد عن كل تبعية للغير، وتعني التنمية استقلال الدولة عن أي تأثير خارجي، وتعني الأصالة استقلال القومية وانفلاتها من الذوبان في ثقافات أخرى. تحتل هذه المفاهيم الثلاثة القسم الأكبر من الحيز الذي تعبر عنه كلمة حرية في المجتمعات الغربية، ويبدو ما عدا ذلك، للمواطن العربي المعاصر، تافهاً ثانوياً. إذا انصب الاهتمام كله على تحقيق المساواة والتنمية والأصالة، وكلها تشكلات ظرفية للحرية، فهل يستغرب إذا ضعف الاهتمام بمفهوم الحرية في نطاقه التقليدي الضيق؟.

إن أهم ما يميز الوضع العربي الراهن هو التداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والأصالة. وهذا التداخل يفسر المفارقات التي ذكرنا بعضها سابقاً. انتشار دعوة الحرية مثلاً يأتي

من أن الكلمة تستعمل للتعبير عن معنى الاستقلال في ميادين شتى: الاقتصادي، السياسي، الثقافي، الحضاري. استعمالها إذن واسع في الحياة اليومية بينما ينحصر بكيفية ملحوظة أثناء التحليل الفلسفي. يبدو للباحث الأجنبي أن ذيوع **الشعار** لا يتوافق مع الإهمال النسبي **للمفهوم** على المستوى الفكري الخالص. لكن المفارقة ظاهرية أكثر مما هي حقيقية. وكذلك الأمر بالنسبة لما لاحظناه من كون المسؤولين العرب يرحبون بعلم الاقتصاد وبالعلوم التطبيقية عموماً بينما يتنكرون للعلوم النفسانية السلوكية. إذا تذكرنا أن الأوضاع هي التي تجعلهم ينظرون إلى الفرد كعامل منتج لا كشخصية، فهمنا سر هذه المفارقة الظاهرية.

هكذا نفسر بخصوصية الأوضاع التاريخية والاجتماعية خصوصية طرح مسألة الحرية في العالم العربي. هل يعني هذا التعليل أننا نفضنا أيدينا من قضية الحرية؟ هل يعني أن مسألة الحرية في معناها الضيق (أي مسألة ازدهار الشخصية) قد أصبحت هامشية لكونها انحلت في مسائل المساواة والتنمية والأصالة. لو وقفنا عند هذه النقطة لكنا قد رددنا فقد ادعاءات الدوائر الرسمية في كثير من البلاد العربية. الحقيقة التي يجب تذكير القارئ العربي دائماً بها هي أن انشغال مجتمع ما بقضايا المساواة والتنمية والأصالة لا يدل على تقدم بقدر ما يدل على التخلف وعلى ضرورة اختزال تجارب أمم أخرى. إن المساواة وسيلة الحرية وكذلك التنمية والأصالة، بل إن الحرية المجسدة في سلوك معين هي وسيلة حرية أوسع وأشمل، لأن الحرية لا تتحقق أبداً بكيفية مطلقة في سلوك بشري متميز. يعني التقدم دائماً توسيع الحيز الذي تعبر عنه مباشرة كلمة حرية في استعمالها الدقيق.

فمسألة الحرية مطروحة باستمرار في جميع الأحوال والظروف، وطرحها المستمر هو أكبر ضامن لتحققها التدريجي.

لقد خصصنا الكلام في الصفحات السابقة على أربع ظواهر تلخص في نظرنا الوضع العربي الحالي:

1 ـ انتشار الدعوة إلى الحرية على مستوى العراك السياسي اليومي، وتكتسي تلك الدعوة أشكالاً متنوعة حيث يناسب كل شكل فئة معينة.

2 ـ تركيز البحث الفلسفي على مفارقات الحرية عند التطبيق وضرورة إناطة الحرية البشرية بحرية مطلقة، ويتزعم هذا البحث حالياً أعداء الحرية الليبرالية والمتبرمون من مغزى حرية الفرد.

3 ـ إهمال ازدهار الشخصية بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسانية السلوكية.

4 ـ تداخل القيم الضرورية لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر: التنمية، الأصالة، مع قيمة الحرية.

إن دور الدولة، وبالتالي دور الفئة الحاكمة، واضح في النقطتين الأخيرتين، وهذا يدل على أن التساؤل حول الحرية هو في العمق تساؤل حول الدولة والمجتمع بشرط أن لا ننسى أن الحرية تتعلق أساساً، **وفي آخر المطاف**، بالفرد. إن الحرية لا تختبر بالنيابة، بعد ظهور الفرد على مسرح التاريخ الإنساني[1].

---

(1) إن الوعي بالوجدان الفردي نتيجة من نتائج التطور التاريخي وليس في أصل التطور كما تتخيل ذلك الفلسفة التأملية.

هذه الظواهر كلها مهمة، لكل واحدة منها دلالة. والمطلوب من كل تقرير حول الحرية أن يعتبرها جميعها في آن واحد. لا أضر بالحرية، إدراكاً وتحقيقاً، من التركيز على ظاهرة واحدة دون سواها. كل واحد منا يخوض معركة الحرية في مجال معين، ومن الطبيعي أن يضخم أهمية مفهوم الحرية الذي يوافق ذلك المجال. يضخم العامل مفهوم الحرية العملية ويستهزئ بالتحليلات النظرية، يضخم الفيلسوف مشكل مفارقات الحرية عند التطبيق ويسخر من رجل السياسة أو الاقتصاد، يضخم المُحلِّل النفساني أهمية حرية السلوك ويستخف بعموميات الفيلسوف... الخ. كل نظرة آحادية إلى الحرية تضعف حظوظ تحقيقها وتسهل النقد على أعدائها، الصرحاء أو المقنعين.

أما النظرية التي تخدمها على المدى الطويل، فهي التي تعطي نفس الأهمية للشعار وللمفهوم وللسلوك، لأنها هي التي تعمق الوعي بتناقضات التطبيق وبالتالي تكشف عن مراقي التحرر المستمر.

المهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائماً موضوع نقاش، بوصفها نابعة من ضرورة حياتية، لا بوصفها تساؤلاً أكاديمياً. مهما تنوعت الحرية، كشعار وكمفهوم وكسلوك، يبقى البحث، في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة، وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية.

وإذا تحول المجتمع إلى تنظيم غير إنساني حيث يختفي من الأذهان مفهوم الحرية، ماذا يقع؟

يقع ما وقع مراراً في التاريخ: يبزغ فجر الطوبى التي تصور أوضاعاً مناقضة للواقع المعاش. إن الحرية قد تُنفى من الواقع ومن المجتمع، لكنها لا تُنفي أبداً بالمرة من التاريخ، حيث في استطاعتها دائماً أن تلجأ إلى الخيال. والخيال ينخر الواقع، يوماً بعد يوم، باستمرار وبعناد، حتى يأتي على أساسه ويطيح به. فتلج الحرية من جديد، وبصخب، حيز الواقع والمجتمع.

* * *

مراجع البحث عن الحرية

I ـ عربية:

1 ـ جاسم، عزيز السيد، **الحرية والثورة الناقصة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971.

2 ـ الحداد، الطاهر. **امرأتنا في الشريعة وفي المجتمع**. تونس، الدار التونسية للنشر، 1977.

3 ـ حنا، جورج. **ضجة في صف الفلسفة**. بيروت، دار الثقافة، 1952.

4 ـ خير الدين التونسي. **أقوم المسالك**. تونس، الدار التونسية للنشر، 1977.

5 ـ زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة**. بيروت، دار العلم، 1964.

6 ـ السيد أحمد لطفي. **مباديء في السياسة والأدب والاجتماع**. القاهرة، دار الهلال، 1963.

7 ـ الطهطاوي، رفاعة رافع. **المرشد الأمين الأعمال الكاملة**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

8 ـ العظم، جلال صادق. **دراسات في الفلسفة الحديثة**. بيروت،

دار العودة، 1966.

9 ـ الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة**. الدار البيضاء، مكتبة الوحدة، 1963.

10 ـ الفاسي، علال. **الحرية**. الرباط، مطبعة الرسالة، 1977.

11 ـ الكواكبي، عبد الرحمن، **طبائع الاستبداد. ضمن الأعمال الكاملة**. القاهرة، الهيئة العصرية للطباعة والنشر، 1970.

II ـ غير عربية

12- Boyce Gibson, A. Freedom in **La philosophie contemporaine,** Florence, 1971.

13- Combes, Joseph. **Valeur et liberté.** Paris, P.U.F., 1967.

14- Feuerbach, Ludwig. **Manifestes philosophiques.** Paris, P.U.F., 1960.

15- Hanafi, Hasan. Théologie et anthropologie in **Renaissance arabe.** Bruxelles, Duculot, 1972.

16- Hegel, G.W.F. **Philosophie du droit.** Paris, Gallimard, 1940.

17- Hook, Sydney. **Determinism and Freedom in the Age of modern Science.** New York, 1959.

18- Hurriya in **Encyclopédie de l'Islam,** t.3, pp. 609-615.

19- Lahbabi, M.A., **De l'etre à la personne.** Paris, P.U.F., 1954.

20- Malinovski, B. **Freedom and Civilization.** London, 1947.

21- Marx, Karl. **Critique de la philosophie du droit de Hegel.** Paris, Costes, 1952.

22- Mill, John Stuart. **On Liberty,** Harmondsworth, Penguin Books 1974.

23- Rosenthal, Franz. **The Muslim concept of Freedom.** Leyde, 1960.

24- Sartre, Jean-Paul. **L'etre et le néant.** Paris, Gallimard, 1943.

25- Schelling F.W. **Recherches sur la liberté humaine.** Paris, Payot, 1977.

فهرس الأعلام الأجنبية

الفهرس

عبد الله العروي

مفهوم الحرية

إذا نظرنا إلى الحرية في نطاقها التاريخي وجب علينا أن نعترف أن المؤشرات عليها في البلاد العربية ضعيفة... لكن المجتمع العربي مليء بصدى دعوة متجددة إلى الحرية، وبدأ بعض عناصر ذلك المجتمع يتعمقون في مفارقات مفهومها، مفارقات تقود حتماً إلى الوعي بمزالق تشخيصها في دولة معينة. في نظام معين أو في فرد معين...

المهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائماً موضوع نقاش، بوصفها نابعة عن ضرورة حياتية، لا بوصفها تساؤلاً أكاديمياً.

مهما تنوعت صورة الحرية، يبقى البحث فيها وسيلة للاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية.

ISBN 978-9953-68-290-7
9 789953 682907

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com